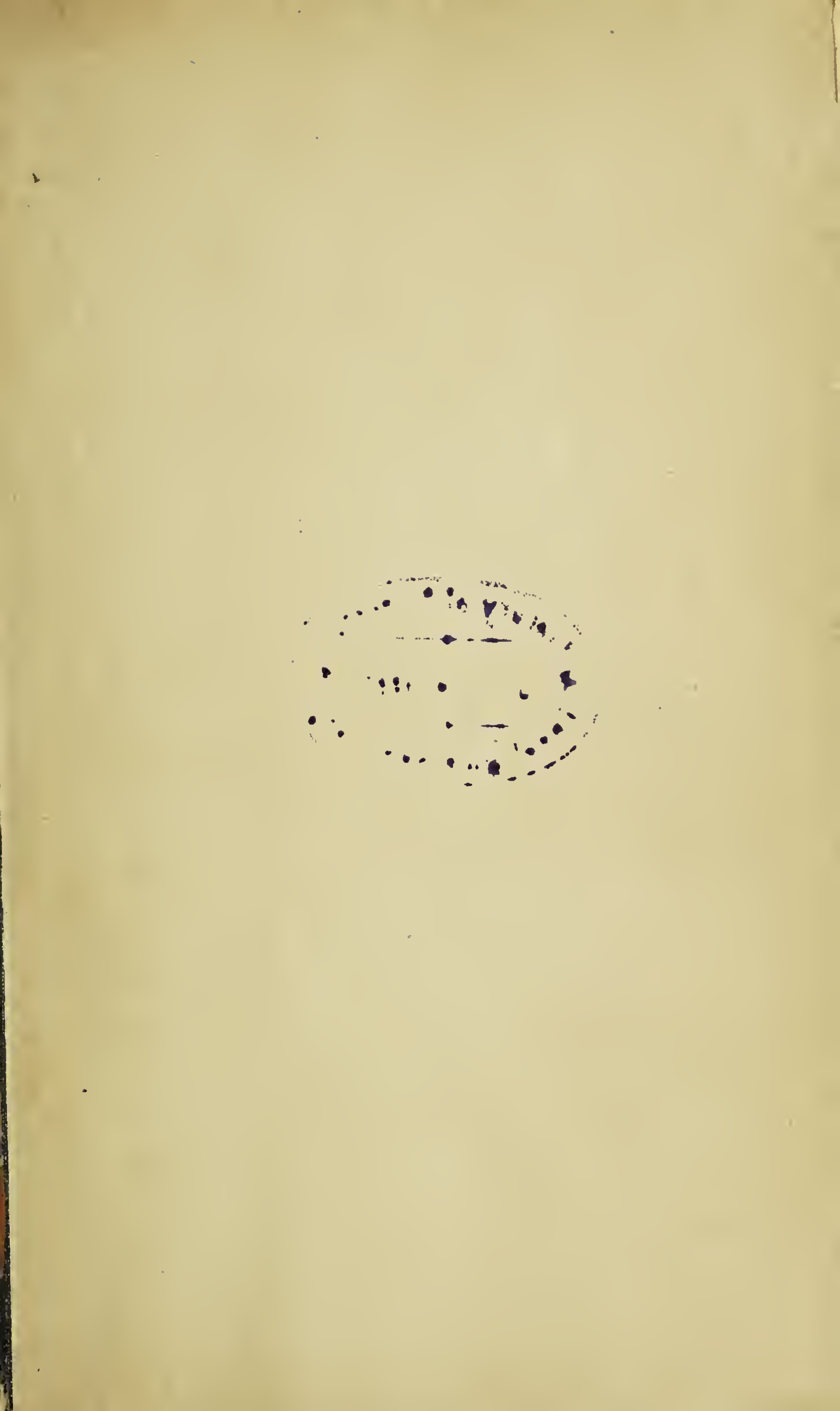
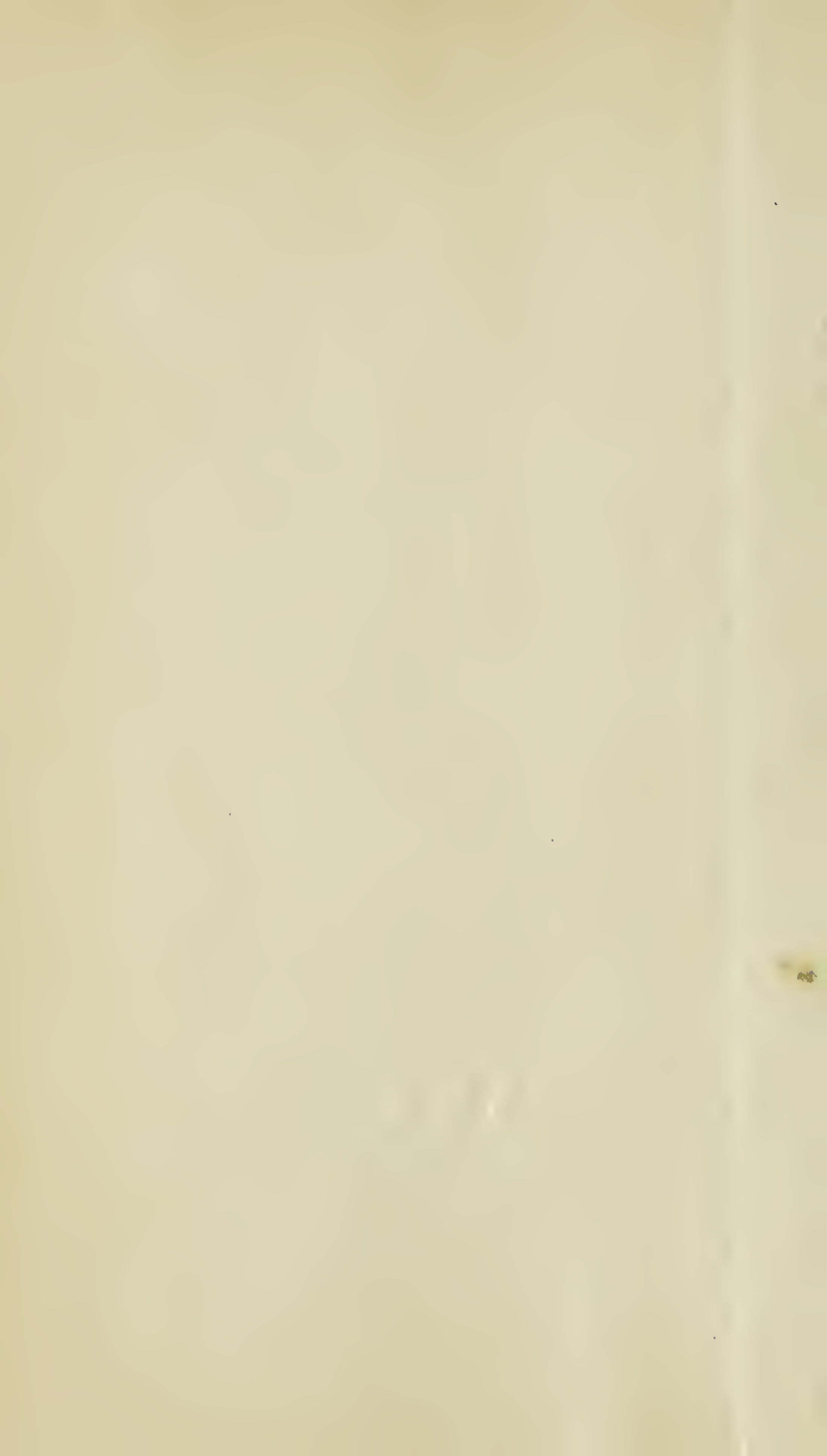
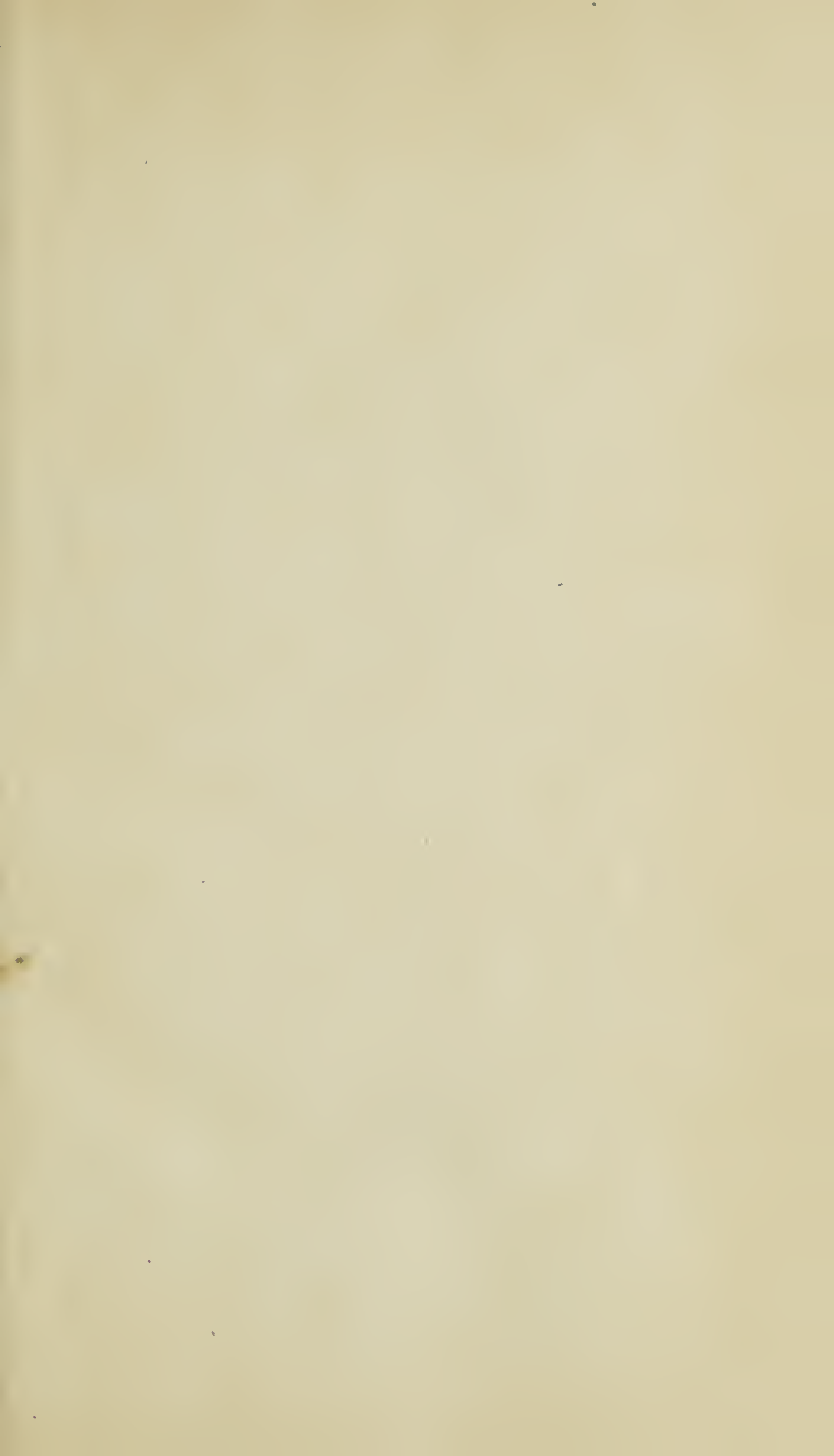










Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Phänomenologie

des

Geistes.

Herausgegeben

von

D. Johann Schulze.

Ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

Socrates.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

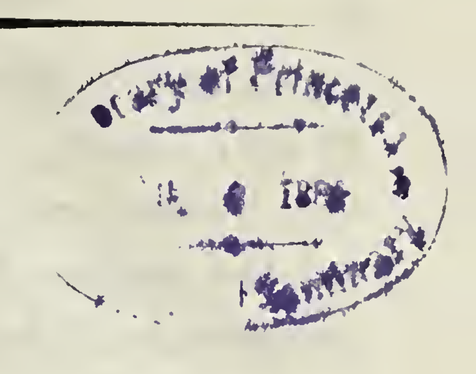
D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Zweiter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Berlin, 1832.
Verlag von Duncker und Humblot.





Vorwort des Herausgebers.

Der Verfasser der Phänomenologie des Geistes war eben beschäftigt, eine neue schon seit längerer Zeit nöthig gewordene Ausgabe seines Werks zu veranstalten, als ihn der Tod ereilte. Es lag nicht in seiner Absicht, dieses Werk, dessen Inhalt und Form durch die eigenthümlichen Richtungen der Zeit seines Entstehens vielfältig bedingt worden, gänzlich umzuarbeiten, wiewohl er sich nicht verhehlen konnte, daß manche Gestalten, welche der Geist auf seinem langen Wege zur Erkenntniß der Wahrheit angenommen hat, jetzt, nachdem zu ihrer Würdigung durch die verdienstlichen Bemühungen der letzten Jahrzehnte ein reichhaltigerer historischer Stoff herbeigeschafft ist, eine genügendere wissenschaftliche Darstellung erlauben, als beim er-

sten Erscheinen der Phänomenologie des Geistes möglich war. Er wollte vielmehr, wie aus einer unter seinen nachgelassenen Papieren enthaltenen Bemerkung hervorgeht und auch seine mündlichen Aeußerungen bestätigten, die Phänomenologie des Geistes, um ihrer eigenthümlichen Beziehung auf die Zeit ihres Entstehens keinen Eintrag zu thun, auch bei der neuen Ausgabe im Wesentlichen unverändert lassen und nur im Einzelnen, wo ihm der Ausdruck weniger angemessen, oder die Gliederung der Sätze nicht deutlich genug hervorzutreten schien, der Darstellung durch leichte Aenderungen nachzuhelfen suchen. Nach diesem Plane hat er während der letzten Wochen vor seinem Heimgange die Revision seines Werkes begonnen und bis zur Seite XXXVII der alten (S. 25 der neuen) Ausgabe fortgeführt. Alle Aenderungen, wodurch sich bis zu der eben bezeichneten Stelle der Vorrede die neue Ausgabe des Werks von der alten unterscheidet, sind von dem Verfasser selbst gemacht. Weitere Vorarbeiten und Bemerkungen, die bei der neuen Ausgabe hätten benutzt werden können, fanden sich weder in dem schriftlichen Nachlasse des Verfassers noch in seinem Handexemplar der Phänomenologie des Geistes.

Der Aufforderung, die Durchsicht und Herausgabe dieses Werks zu besorgen, bin ich um so williger ge-

folgt, je geeigneter dieses Geschäft schien, meinen persönlichen Schmerz über den großen Verlust, welchen alle näheren Freunde Hegel's durch seinen Tod erlitten haben, zu besänftigen, und je aufrichtiger ich wünschte, auch zu meinem Theile mitzuwirken, daß die tiefsinnigen Schöpfungen seines Geistes in würdiger Gestalt der Nachwelt überliefert würden. Die Natur des mir anvertrauten Geschäfts brachte es mit sich, daß ich bei diesem Werke, welches wegen der unerschöpflichen Fülle seines Inhalts, der Strenge seiner wissenschaftlichen Form und der Angemessenheit seines Ausdrucks wenigstens eben solche gewissenhafte Sorgfalt verdient, als von jedem Herausgeber einer Schrift des klassischen Alterthums mit Grund gefordert wird, mich aller wesentlichen Aenderungen und Zusätze enthalten mußte. Mein Streben war also lediglich dahin gerichtet, einen in allen Beziehungen korrekten Text zu liefern und besonders die Stellen, wo sinnstörende Druckfehler das Verständniß erschwerten, oder der grammatische Zusammenhang in etwas verdunkelt war, zu reinigen und den Forderungen des Gedankens anzupassen, ohne doch dadurch das Ursprüngliche des Inhalts und die großartige Eigenthümlichkeit der Darstellung irgendwie zu gefährden. Und so übergebe ich in seiner erneuten Gestalt dieses Werk, das seit einem Vierteljahrhundert durch die stille Macht des in ihm entwickelten Geistes nicht We-

nige zum Bewußtseyn ihrer selbst heraufgebildet hat, allen Freunden strenger Wissenschaft mit dem Wunsche, daß es noch an Vielen seine erleuchtende Kraft bewähren möge.

Berlin den 29sten November 1832.

Inhalt.

Vorrede: Vom wissenschaftlichen Erkennen.

Das Element des Wahren ist der Begriff und seine wahre Gestalt das wissenschaftliche System S. 6. Jetziger Standpunkt des Geistes S. 7. Das Princip ist nicht die Vollendung; gegen den Formalismus S. 11. Das Absolute ist Subjekt S. 14; und was dieses ist S. 15. Element des Wissens S. 20. Die Erhebung in dasselbe ist die Phänomenologie des Geistes S. 22. Verwandlung des Vorgestellten und Bekannten in den Gedanken S. 24; und dieses in den Begriff S. 26. In wie fern ist die Phänomenologie des Geistes negativ oder enthält das Falsche S. 30. Historische und mathematische Wahrheit S. 32. Natur der philosophischen Wahrheit und ihrer Methode S. 36; gegen den schematisirenden Formalismus S. 39. Erforderniß beim Studium der Philosophie S. 46. Das raisonnirende Denken in seinem negativen Verhalten S. 47; in seinem positiven; sein Subjekt S. 48. Das natürliche Philosophiren als gesunder Menschenverstand und als Genialität S. 54. Beschluß, Verhältniß des Schriftstellers zum Publikum S. 56.

Seite.

Einleitung ... 59 — 72

A. Bewußtseyn S. 73 — 130.

I. Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen 73 — 84
II. Die Wahrnehmung, oder das Ding und die Täuschung. 84 — 99
III. Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt 100 — 130

Seite.

B. Selbstbewußtseyn S. 131 — 173.

IV. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst 131

A. Selbständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseyns, Herrschaft und Knechtschaft .... 140 — 150

B. Freiheit des Selbstbewußtseyns .... 150 — 173
Stoicismus S. 152. Skepticismus S. 154; und das unglückliche Bewußtseyn S. 158.

C. (AA.) Vernunft S. 174 — 326.

V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft .... 174 — 181

A. Beobachtende Vernunft .... 182 — 262

a. Beobachtung der Natur S. 184 — 224.
Beschreiben überhaupt S. 185. Merkmale S. 186. Gesetze S. 189.
Beobachtung des Organischen S. 193.
α. Beziehung desselben auf das Unorganische S. 193. β. Teleologie S. 195. γ. Inneres und Aeußeres S. 200. αα. Das Innere S. 201. Gesetze seiner reinen Momente, der Sensibilität u. s. w. S. 203. Das Innere und sein Aeußeres S. 206. ββ. Das Innere und das Aeußere als Gestalt S. 207. γγ. Das Aeußere selbst als Inneres und Aeußeres oder die organische Idee übergetragen auf das Unorganische S. 215. Das Organische nach dieser Seite; seine Gattung, Art und Individualität S. 219.

b. Beobachtung des Selbstbewußtseyns in seiner Reinheit und in seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit S. 225 — 231.
Logische S. 225 und psychologische Gesetze S. 227.

c. In seiner Beziehung auf seine unmittelbare Wirklichkeit S. 231 — 262.
Physiognomik S. 235; und Schädellehre S. 243 — 262.

Seite.

B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseyns durch sich selbst 263
a. Die Lust und die Nothwendigkeit 271
b. Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels 275
c. Die Tugend und der Weltlauf .... 284 — 292

C. Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist 293
a. Das geistige Thierreich und der Betrug oder die Sache selbst .... 295 — 313
b. Die gesetzgebende Vernunft 313
c. Die gesetzprüfende Vernunft 319

(BB.) Der Geist S. 327 — 508.

VI. Der Geist 327

A. Der wahre Geist, die Sittlichkeit 331
a. Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib .... 332 — 346
b. Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal .... 346 — 359
c. Der Rechtszustand .... 359 — 364

B. Der sich entfremdete Geist, die Bildung .... 364 — 368
I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes 368
a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit . 368 — 397
b. Der Glauben und die reine Einfalt .... 398 — 406
II. Die Aufklärung 406
a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben 407
b. Die Wahrheit der Aufklärung 433
III. Die absolute Freiheit und der Schrecken 441

C. Der seiner selbst gewisse Geist, die Moralität .. 451
a. Die moralische Weltanschauung 453
b. Die Verstellung .... 463 — 475
c. Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung .... 476 — 508

Seite.

(CC.) Die Religion S. 509 — 594.

VII. Die Religion .... 509 — 517

A. Die natürliche Religion .... 518 — 526

a. Das Lichtwesen S. 520.

b. Die Pflanze und das Thier S. 522.

c. Der Werkmeister S. 523.

B. Die Kunst-Religion 527

a. Das abstrakte Kunstwerk 530

b. Das lebendige Kunstwerk 540

c. Das geistige Kunstwerk 545

C. Die offenbare Religion 561

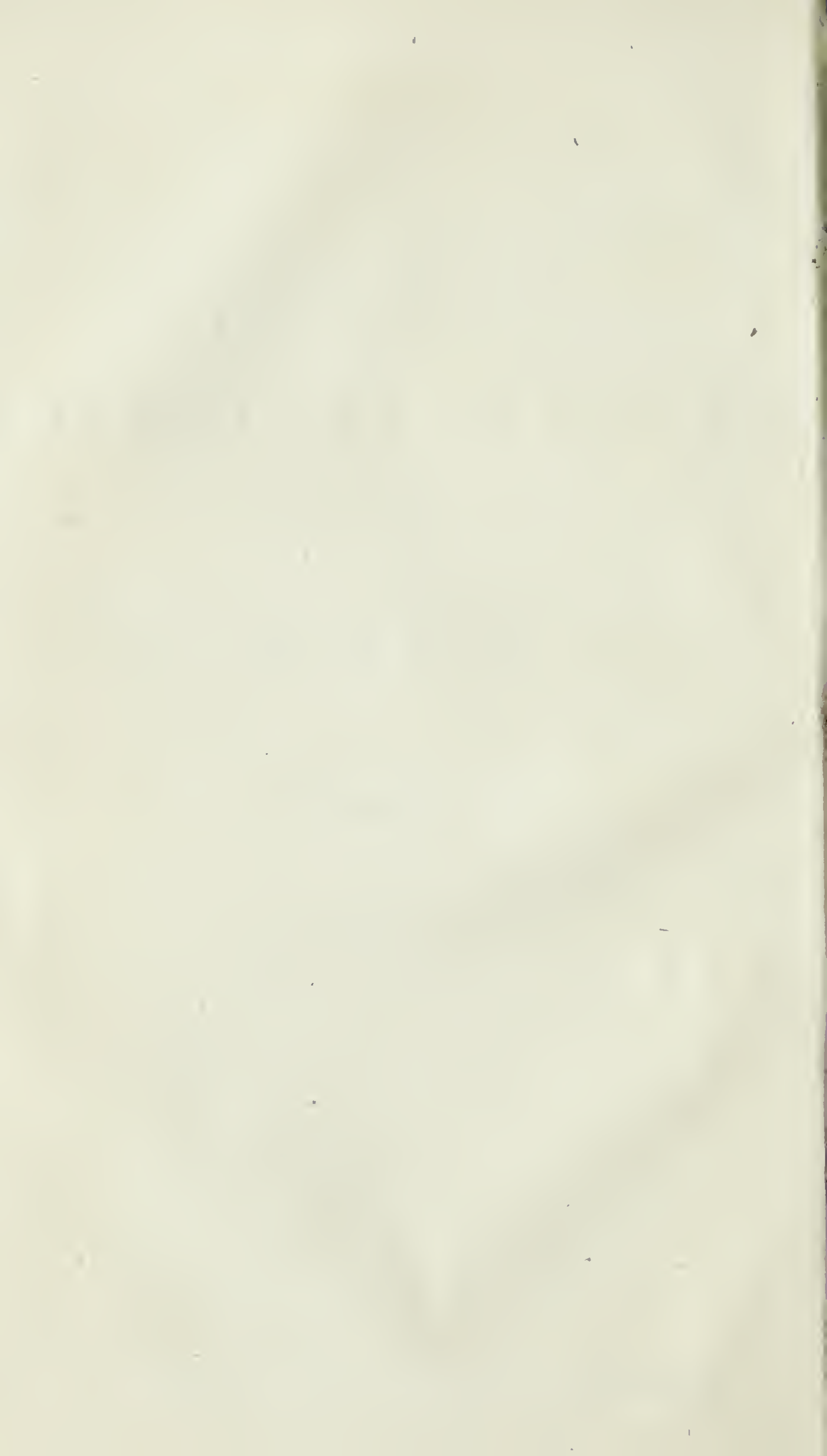
(DD.) Das absolute Wissen S. 594 — 612.

VIII. Das absolute Wissen .... S. 594 — 612

Phänomenologie

des

Geistes.



Vorrede.

Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird, — über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, so wie über die Veranlassungen und das Verhältniß, worin er sie zu anderen früheren oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu stehen glaubt, scheint bei einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen sogar unpassend und zweckwidrig zu seyn. Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen schicklich wäre, — etwa eine historische Angabe der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Resultate, eine Verbindung von hin und her sprechenden Behauptungen und Versicherungen über das Wahre — kann nicht für die Art und Weise gelten, in der die philosophische Wahrheit darzustellen sey. — Auch weil die Philosophie wesentlich im Elemente der Allgemeinheit ist, die das Besondere in sich schließt, so findet bei ihr mehr als bei anderen Wissenschaften der Schein statt, als ob in dem Zwecke oder den letzten Resultaten die Sache selbst und sogar in ihrem vollkommenen Wesen ausgedrückt wäre, gegen welches die Ausführung eigentlich das Unwesentliche sey. In der allgemeinen Vorstellung hingegen, was z. B. Anatomie sey, etwa die Kenntniß der Theile des Körpers nach ihrem unlebendigen Daseyn betrachtet, ist man überzeugt, die Sache selbst, den Inhalt dieser Wissenschaft, noch nicht zu besitzen, sondern außerdem um das Besondere sich bemühen zu müssen. — Ferner pflegt bei einem solchen Aggregate

von Kenntnissen, das den Namen Wissenschaft nicht mit Recht führt, eine Konversation über Zweck und dergleichen Allgemeinheiten nicht von der historischen und begrifflosen Weise verschieden zu seyn, in der auch von dem Inhalte selbst, diesen Nerven, Muskeln und so fort, gesprochen wird. Bei der Philosophie hingegen würde die Ungleichheit entstehen, daß von einer solchen Weise Gebrauch gemacht, und diese doch von ihr selbst als unfähig, die Wahrheit zu fassen, aufgezeigt würde.

So wird auch durch die Bestimmung des Verhältnisses, das ein philosophisches Werk zu andern Bestrebungen über denselben Gegenstand zu haben glaubt, ein fremdartiges Interesse hereingezogen, und das, worauf es bei der Erkenntniß der Wahrheit ankommt, verdunkelt. So fest der Meinung der Gegensatz des Wahren und des Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten, und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwickelung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüthe für ein falsches Daseyn der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so nothwendig als das andere ist, und diese gleiche Nothwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus. Aber der Widerspruch gegen ein philosophisches System pflegt theils sich selbst nicht auf diese Weise zu begreifen, theils auch weiß das auffassende Bewußtseyn gemeinhin nicht, ihn von seiner Einseitigkeit zu befreien oder frei zu

erhalten, und in der Gestalt des streitend und sich zuwider Scheinenden gegenseitig nothwendige Momente zu erkennen.

Die Forderung von dergleichen Erklärungen, so wie die Befriedigungen derselben gelten leicht dafür, das Wesentliche zu betreiben. Worin könnte mehr das Innere einer philosophischen Schrift ausgesprochen seyn, als in den Zwecken und Resultaten derselben, und wodurch diese bestimmter erkannt werden, als durch ihre Verschiedenheit von dem, was das Zeitalter sonst in derselben Sphäre hervorbringt? Wenn aber ein solches Thun für mehr als für den Anfang des Erkennens, wenn es für das wirkliche Erkennen gelten soll, ist es in der That zu den Erfindungen zu rechnen, die Sache selbst zu umgehen, und dieses beides zu verbinden, den Anschein des Ernstes und Bemühens um sie, und die wirkliche Ersparung desselben. — Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen. — Ebenso ist die Verschiedenheit vielmehr die Grenze der Sache; sie ist da, wo die Sache aufhört, oder sie ist das, was diese nicht ist. Solche Bemühungen mit dem Zwecke oder den Resultaten, so wie mit den Verschiedenheiten und Beurtheilungen des einen und des anderen, sind daher eine leichtere Arbeit, als sie vielleicht scheinen. Denn statt mit der Sache sich zu befassen, ist solches Thun immer über sie hinaus; statt in ihr zu verweilen und sich in ihr zu vergessen, greift solches Wissen immer nach einem Anderen, und bleibt vielmehr bei sich selbst, als daß es bei der Sache ist und sich ihr hingiebt. — Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurtheilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.

Der Anfang der Bildung und des Herausarbeitens aus der Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens wird immer damit gemacht werden müssen, Kenntnisse allgemeiner Grundsätze und Gesichtspunkte zu erwerben, sich nur erst zu dem Gedanken der Sache überhaupt herauf zu arbeiten, nicht weniger sie mit Gründen zu unterstützen oder zu widerlegen, die konkrete und reiche Fülle nach Bestimmtheiten aufzufassen, und ordentlichen Bescheid und ernsthaftes Urtheil über sie zu ertheilen zu wissen. Dieser Anfang der Bildung wird aber zunächst dem Ernste des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache selbst hineinführt, und wenn auch dieß noch hinzukommt, daß der Ernst des Begriffs in ihre Tiefe steigt, so wird eine solche Kenntniß und Beurtheilung in der Konversation ihre schickliche Stelle behalten.

Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben seyn. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, — dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn, — ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Nothwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sey, liegt in seiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst. Die äußere Nothwendigkeit aber, insofern sie, abgesehen von der Zufälligkeit der Person und der individuellen Veranlassungen, auf eine allgemeine Weise gefaßt wird, ist dasselbe, was die innere, in der Gestalt nämlich, wie die Zeit das Daseyn ihrer Momente vorstellt. Daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist, dieß aufzuzeigen würde daher die einzig wahre Rechtfertigung der Versuche seyn, die diesen Zweck haben, weil sie dessen Nothwendigkeit darthun, ja sie ihn zugleich ausführen würde.

Indem die wahre Gestalt der Wahrheit in diese Wissenschaftlichkeit gesetzt wird, — oder was dasselbe ist, indem die

Wahrheit behauptet wird, an dem Begriffe allein das Element ihrer Existenz zu haben, — so weiß ich, daß dieß im Widerspruch mit einer Vorstellung und deren Folgen zu stehen scheint, welche eine so große Anmaaßung als Ausbreitung in der Ueberzeugung des Zeitalters hat. Eine Erklärung über diesen Widerspruch scheint darum nicht überflüssig; wenn sie auch hier weiter nichts als gleichfalls eine Versicherung, wie das, gegen was sie geht, seyn kann. Wenn nämlich das Wahre nur in demjenigen, oder vielmehr nur als dasjenige existirt, was bald Anschauung, bald unmittelbares Wissen des Absoluten, Religion, das Seyn — nicht im Centrum der göttlichen Liebe, sondern das Seyn desselben selbst — genannt wird, so wird von da aus zugleich für die Darstellung der Philosophie vielmehr das Gegentheil der Form des Begriffs gefordert. Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden.

Wird die Erscheinung einer solchen Forderung nach ihrem allgemeineren Zusammenhange aufgefaßt und auf die Stufe gesehen, worauf der selbstbewußte Geist gegenwärtig steht, so ist er über das substantielle Leben, das er sonst im Elemente des Gedankens führte, hinaus, — über diese Unmittelbarkeit seines Glaubens, über die Befriedigung und Sicherheit der Gewißheit, welche das Bewußtseyn von seiner Versöhnung mit dem Wesen und dessen allgemeiner, der inneren und äußeren, Gegenwart besaß. Er ist nicht nur darüber hinausgegangen, in das andere Extrem der substanzlosen Reflexion seiner in sich selbst, sondern auch über diese. Sein wesentliches Leben ist ihm nicht nur verloren, er ist sich auch dieses Verlustes und der Endlichkeit, die sein Inhalt ist, bewußt. Von den Trebern sich wegwendend, daß er im Argen liegt bekennend und darauf schmähend, verlangt er nun von der Philosophie nicht sowohl das Wissen dessen, was er ist, als zur Herstellung jener Substantialität und

der Gediegenheit des Seyns erst wieder durch sie zu gelangen. Diesem Bedürfnisse soll sie also nicht so sehr die Verschlossenheit der Substanz aufschließen und diese zum Selbstbewußtseyn erheben, — nicht so sehr das chaotische Bewußtseyn zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffs zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zusammenschütten, den unterscheidenden Begriff unterdrücken und das *Gefühl* des Wesens herstellen, nicht sowohl *Einsicht* als *Erbauung* gewähren. Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken, nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Nothwendigkeit der Sache, sondern die gährende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichthums der Substanz seyn.

Dieser Forderung entspricht die angestrengte und fast eifernd und gereizt sich zeigende Bemühung, die Menschen aus der Versunkenheit ins Sinnliche, Gemeine und Einzelne herauszureißen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob sie des Göttlichen ganz vergessend, mit Staub und Wasser, wie der Wurm, auf dem Punkte sich zu befriedigen stünden. Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigem Reichthume von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in *dieser* Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen kann, jenseitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geistes mußte mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Ueberirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten, und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche *Erfahrung* genannt wurde, interessant und geltend zu machen. — Jetzt scheint die Noth des

Gegentheils vorhanden, der Sinn so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers, nur nach dem dürftigen Gefühle des Göttlichen überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen.

Diese Genügsamkeit des Empfangens oder Sparsamkeit des Gebens ziemt der Wissenschaft nicht. Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseyns und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genusse dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dieß findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen und damit sich aufzuspreizen die Mittel finden. Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich seyn zu wollen.

Noch weniger muß diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht thut, darauf Anspruch machen, daß solche Begeisterung und Trübheit etwas höheres sey als die Wissenschaft. Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den Horos), und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Nothwendigkeit entfernt, als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause. Wie es aber eine leere Breite giebt, so auch eine leere Tiefe; — eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Aeußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut. — Zugleich wenn dieß begrifflose substantielle Wissen die Eigenheit des Selbsts in dem Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophiren vorgiebt, so verbirgt es sich dieß, daß es statt dem Gotte ergeben

zu seyn, durch die Verschmähung des Maßes und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich selbst die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigene Willkür gewähren läßt. — Indem sie sich dem ungebändigten Gähren der Substanz überlassen, meinen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewußtseyns und Aufgeben des Verstandes, die Seinen zu seyn, denen Gott die Weisheit im Schlafe giebt; was sie so in der That im Schlafe empfangen und gebähren, sind darum auch Träume.

Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseyns und Vorstellens gebrochen, und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Athemzug jene Allmähligkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, — ein qualitativer Sprung, — und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Theilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas Anderes im Anzuge ist. Dieß allmählige Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einemmale das Gebilde der neuen Welt hinstellt.

Allein eine vollkommene Wirklichkeit hat dieß Neue so wenig als das eben geborne Kind; und dieß ist wesentlich nicht außer Acht zu lassen. Das erste Auftreten ist erst seine Unmittelbarkeit oder sein Begriff. So wenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden: so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst. Wo wir eine Eiche in der

Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Aeste und Massen ihrer Belaubung zu sehen wünschen, sind wir nicht zufrieden, wenn uns an dieser Stelle eine Eichel gezeigt wird. So ist die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Der Anfang des neuen Geistes ist das Produkt einer weitläufigen Umwälzung von mannigfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verschlungenen Weges und eben so vielfacher Anstrengung und Bemühung. Er ist das aus der Succession wie aus seiner Ausdehnung in sich zurückgegangene Ganze, der gewordene einfache Begriff desselben. Die Wirklichkeit dieses einfachen Ganzen aber besteht darin, daß jene zu Momenten gewordenen Gestaltungen sich wieder von neuem, aber in ihrem neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Gestaltung geben.

Indem einer Seits die erste Erscheinung der neuen Welt nur erst das in seine Einfachheit verhüllte Ganze oder sein allgemeiner Grund ist, so ist dem Bewußtseyn dagegen der Reichthum des vorhergehenden Daseyns noch in der Erinnerung gegenwärtig. Es vermißt an der neu erscheinenden Gestalt die Ausbreitung und Besonderung des Inhalts; noch mehr aber vermißt es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterschiede mit Sicherheit bestimmt und in ihre festen Verhältnisse geordnet werden. Ohne diese Ausbildung entbehrt die Wissenschaft der allgemeinen Verständlichkeit, und hat den Schein, ein esoterisches Besitzthum einiger Einzelnen zu seyn; — ein esoterisches Besitzthum: denn sie ist nur erst in ihrem Begriffe oder ihr Inneres vorhanden; einiger Einzelnen: denn ihre unausgebreitete Erscheinung macht ihr Daseyn zum Einzelnen. Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigenthum Aller zu seyn. Die verständige Form der Wissenschaft ist der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen ist die gerechte Forderung

des Bewußtseyns, das zur Wissenschaft hinzutritt; denn der Verstand ist das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verständige ist das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseyns, wodurch dieses unmittelbar in jene einzutreten vermag.

Die Wissenschaft, die erst beginnt, und es also noch weder zur Vollständigkeit des Details, noch zur Vollkommenheit der Form gebracht hat, ist dem Tadel darüber ausgesetzt. Aber wenn dieser ihr Wesen treffen soll, so würde er ebenso ungerecht seyn, als es unstatthaft ist, die Forderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen. Dieser Gegensatz scheint der hauptsächlichste Knoten zu seyn, an dem die wissenschaftliche Bildung sich gegenwärtig zerarbeitet und worüber sie sich noch nicht gehörig versteht. Der eine Theil pocht auf den Reichthum des Materials und die Verständlichkeit, der andere verschmäht wenigstens diese und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit. Wenn auch jener Theil, es sey durch die Kraft der Wahrheit allein oder auch durch das Ungestüm des andern, zum Stillschweigen gebracht ist, und wenn er in Ansehung des Grunds der Sache sich überwältigt fühlte, so ist er darum in Ansehung jener Forderungen nicht befriedigt; denn sie sind gerecht, aber nicht erfüllt. Sein Stillschweigen gehört nur halb dem Siege, halb aber der Langeweile und Gleichgültigkeit, welche die Folge einer beständig erregten Erwartung und nicht erfolgten Erfüllung der Versprechungen zu seyn pflegt.

In Ansehung des Inhalts machen die Anderen sich es wohl zuweilen leicht genug, eine große Ausdehnung zu haben. Sie ziehen auf ihren Boden eine Menge Material, nämlich das schon Bekannte und Geordnete, herein, und indem sie sich vornehmlich mit den Sonderbarkeiten und Kuriositäten zu thun machen, scheinen sie um so mehr das übrige, womit das Wissen in seiner Art schon fertig war, zu besitzen, zugleich auch das noch Ungeregelte zu beherrschen, und somit alles der absoluten Idee

zu unterwerfen, welche hiermit in Allem erkannt und zur ausgebreiteten Wissenschaft gediehen zu seyn scheint. Näher aber diese Ausbreitung betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß Ein und Dasselbe sich selbst verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist, und einen langweiligen Schein der Verschiedenheit erhält. Die für sich wohl wahre Idee bleibt in der That nur immer in ihrem Anfange stehen, wenn die Entwickelung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht. Die Eine unbewegte Form vom wissenden Subjekte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dieß ruhende Element von außenher eingetaucht, dieß ist so wenig, als willkürliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung dessen, was gefordert wird, nämlich der aus sich entspringende Reichthum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten. Es ist vielmehr ein einfärbiger Formalismus, der nur zum Unterschiede des Stoffes und zwar dadurch kommt, weil dieser schon bereitet und bekannt ist.

Dabei behauptet er diese Eintönigkeit und die abstrakte Allgemeinheit für das Absolute; er versichert, daß in ihr unbefriedigt zu seyn, eine Unfähigkeit sey, sich des absoluten Standpunktes zu bemächtigen und auf ihm fest zu halten. Wenn sonst die leere Möglichkeit, sich etwas auch auf eine andere Weise vorzustellen, hinreichte, um eine Vorstellung zu widerlegen, und dieselbe bloße Möglichkeit, der allgemeine Gedanke, auch den ganzen positiven Werth des wirklichen Erkennens hatte, so sehen wir hier gleichfalls der allgemeinen Idee in dieser Form der Unwirklichkeit allen Werth zugeschrieben, und die Auflösung des Unterschiedenen und Bestimmten, oder vielmehr das weiter nicht entwickelte noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen desselben in den Abgrund des Leeren für spekulative Betrachtungsart gelten. Irgend ein Daseyn, wie es im Ab-

soluten ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sey zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas, im Absoluten, dem A = A; jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sey alles Eins. Dieß Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegenzusetzen, — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß. — Der Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht, und der sich in ihr selbst wieder erzeugte, wird, wenn auch seine Ungenügsamkeit bekannt und gefühlt ist, aus der Wissenschaft nicht verschwinden, bis das Erkennen der absoluten Wirklichkeit sich über seine Natur vollkommen klar geworden ist. — In der Rücksicht, daß die allgemeine Vorstellung, wenn sie dem, was ein Versuch ihrer Ausführung ist, vorangeht, das Auffassen der letztern erleichtert, ist es dienlich, das Ungefähre derselben hier anzudeuten, in der Absicht zugleich, bei dieser Gelegenheit einige Formen zu entfernen, deren Gewohnheit ein Hinderniß für das philosophische Erkennen ist.

Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken. Zugleich ist zu bemerken, daß die Substantialität so sehr das Allgemeine oder die Unmittelbarkeit des Wissens selbst, als auch diejenige, welche Seyn oder Unmittelbarkeit für das Wissen ist, in sich schließt. — Wenn, Gott als die Eine Substanz zu fassen, das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag theils der Grund hiervon in dem Instinkte, daß darin das Selbstbewußtseyn nur untergegangen, nicht erhalten ist, theils aber ist das Gegentheil, welches das Denken

als Denken festhält, die Allgemeinheit als solche, dieselbe Einfachheit oder ununterschiedene, unbewegte Substantialität; und wenn Drittens das Denken das Seyn der Substanz mit sich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anschauen als Denken erfaßt, so kommt es noch darauf an, ob dieses intellektuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt.

Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An sich ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Andersseyn und der Entfremdung, so wie mit dem Ueberwinden dieser Entfremdung ist. Aber dieß Ansich ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, für sich zu seyn, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird. Wenn die Form als dem Wesen gleich ausgesagt wird, so ist es eben darum ein Mißver-

stand, zu meinen, daß das Erkennen sich mit dem Ansich oder dem Wesen begnügen, die Form aber ersparen könne; — daß der absolute Grundsatz oder die absolute Anschauung, die Ausführung des erstern oder die Entwickelung der andern entbehrlich mache. Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist, als es sich selbst, ist es nicht bloß als Wesen, d. h. als unmittelbare Substanz, oder als reine Selbstanschauung des Göttlichen zu fassen und auszudrücken, sondern eben so sehr als Form und im ganzen Reichthum der entwickelten Form; dadurch wird es erst als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt.

Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu seyn. So widersprechend es scheinen mag, daß das Absolute wesentlich als Resultat zu begreifen sey, so stellt doch eine geringe Ueberlegung diesen Schein von Widerspruch zurecht. Der Anfang, das Princip, oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine. So wenig, wenn ich sage: alle Thiere, dieß Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenso fällt es auf, daß die Worte des Göttlichen, Absoluten, Ewigen u. s. w. das nicht aussprechen, was darin enthalten ist; — und nur solche Worte drücken in der That die Anschauung als das Unmittelbare aus. Was mehr ist, als ein solches Wort, der Uebergang auch nur zu einem Satze, enthält ein Anderswerden, das zurückgenommen werden muß, ist eine Vermittlung. Diese aber ist das, was perhorrescirt wird, als ob dadurch, daß mehr aus ihr gemacht wird denn nur dieß, daß sie nichts absolutes und im Absoluten gar nicht sey, die absolute Erkenntniß aufgegeben wäre.

Dieß Perhorresciren stammt aber in der That aus der Unbekanntschaft mit der Natur der Vermittlung und des absoluten

Erkennens selbst. Denn die Vermittlung ist nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseyenden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt, das einfache Werden. Das Ich, oder das Werden überhaupt, dieses Vermitteln ist um seiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare selbst. — Es ist daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird. Sie ist es, die das Wahre zum Resultate macht, aber diesen Gegensatz gegen sein Werden ebenso aufhebt; denn dieß Werden ist ebenso einfach und daher von der Form des Wahren, im Resultate sich als einfach zu zeigen, nicht verschieden; es ist vielmehr eben dieß Zurückgegangenseyn in die Einfachheit. — Wenn der Embryo wohl an sich Mensch ist, so ist er es aber nicht für sich; für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem gemacht hat, was sie an sich ist. Dieß erst ist ihre Wirklichkeit. Aber dieß Resultat ist selbst einfache Unmittelbarkeit, denn es ist die selbstbewußte Freiheit, die in sich ruht, und den Gegensatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen läßt, sondern mit ihm versöhnt ist.

Das Gesagte kann auch so ausgedrückt werden, daß die Vernunft das zweckmäßige Thun ist. Die Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken, und zunächst die Verbannung der äußeren Zweckmäßigkeit hat die Form des Zwecks überhaupt in Mißkredit gebracht. Allein, wie auch Aristoteles die Natur als das zweckmäßige Thun bestimmt, der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches selbst bewegend ist; so ist es Subjekt. Seine Kraft zu bewegen, abstrakt genommen, ist das Fürsichseyn oder die reine Negativität. Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist; — oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmit-

telbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat. Der ausgeführte Zweck oder das daseyende Wirkliche ist Bewegung und entfaltetes Werden; eben diese Unruhe aber ist das Selbst; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte, — das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst, und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist.

Das Bedürfniß, das Absolute als Subjekt vorzustellen, bediente sich der Sätze: Gott ist das Ewige, oder die moralische Weltordnung, oder die Liebe u. s. f. In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subjekt gesetzt, nicht aber als die Bewegung des Sichinsichselbstreflektirens dargestellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: Gott, angefangen. Dieß für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt: was er ist, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen. Insofern ist nicht abzusehen, warum nicht vom Ewigen, der moralischen Weltordnung u. s. f., oder wie die Alten thaten, von reinen Begriffen, dem Seyn, dem Einen u. s. f. von dem, was die Bedeutung ist, allein gesprochen wird, ohne den sinnlosen Laut noch hinzuzufügen. Aber durch dieß Wort wird eben bezeichnet, daß nicht ein Seyn oder Wesen, oder Allgemeines überhaupt, sondern ein Insichreflektirtes, ein Subjekt gesetzt ist. Allein zugleich ist dieß nur anticipirt. Das Subjekt ist als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört und die auch nicht dafür angesehen wird, dem Punkte selbst anzugehören; durch sie aber wäre allein der Inhalt als Subjekt dargestellt. In der Art, wie diese Bewegung beschaffen ist, kann sie ihm nicht angehören; aber nach Voraussetzung jenes Punkts kann sie auch nicht anders beschaffen, kann sie nur äußerlich seyn. Jene Anticipation, daß das Absolute Subjekt ist,

ist daher nicht nur nicht die Wirklichkeit dieses Begriffs, sondern macht sie sogar unmöglich; denn jene setzt ihn als ruhenden Punkt, diese aber ist die Selbstbewegung.

Unter mancherlei Folgerungen, die aus dem Gesagten fließen, kann diese herausgehoben werden, daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist und dargestellt werden kann; daß ferner ein sogenannter Grundsatz oder Princip der Philosophie, wenn er wahr ist, schon darum auch falsch ist, insofern er nur als Grundsatz oder Princip ist. — Es ist deswegen leicht ihn zu widerlegen. Die Widerlegung besteht darin, daß sein Mangel aufgezeigt wird; mangelhaft aber ist er, weil er nur das Allgemeine oder Princip, der Anfang ist. Ist die Widerlegung gründlich, so ist sie aus ihm selbst genommen und entwickelt, — nicht durch entgegengesetzte Versicherungen und Einfälle von außenher bewerkstelligt. Sie würde also eigentlich seine Entwickelung und somit die Ergänzung seiner Mangelhaftigkeit seyn, wenn sie sich nicht darin verkennte, daß sie ihr negatives Thun allein beachtet, und sich ihres Fortgangs und Resultates nicht auch nach seiner positiven Seite bewußt wird. — Die eigentliche positive Ausführung des Anfangs ist zugleich umgekehrt ebenso sehr ein negatives Verhalten gegen ihn, nämlich gegen seine einseitige Form, erst unmittelbar oder Zweck zu seyn. Sie kann somit gleichfalls als Widerlegung desjenigen genommen werden, was den Grund des Systems ausmacht, richtiger aber ist sie als ein Aufzeigen anzusehen, daß der Grund oder das Princip des Systems in der That nur sein Anfang ist.

Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, — der erhabenste Begriff, und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder Ansichseyende, — das sich Verhaltende und

Bestimmte, — das Andersseyn und Fürsichseyn — und in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichseyn in sich selbst Bleibende; — oder es ist an und für sich. — Dieß Anundfürsichseyn aber ist es erst für uns oder an sich, es ist die geistige Substanz. Es muß dieß auch für sich selbst, — muß das Wissen von dem Geistigen und das Wissen von sich als dem Geiste seyn, d. h., es muß sich als Gegenstand seyn, aber ebenso unmittelbar als aufgehobener, in sich reflektirter Gegenstand. Er ist für sich nur für uns, insofern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist; insofern er aber auch für sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Daseyn hat; und er ist auf diese Weise in seinem Daseyn für sich selbst in sich reflektirter Gegenstand. — Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut.

Das reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn, dieser Aether als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im Allgemeinen. Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtseyn sich in diesem Elemente befinde. Aber dieses Element erhält seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens. Es ist die reine Geistigkeit, als das Allgemeine, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat; — dieß Einfache, wie es als solches Existenz hat, ist der Boden, der Denken, der nur im Geist ist. Weil dieses Element, diese Unmittelbarkeit des Geistes, das Substantielle überhaupt des Geistes ist, ist sie die verklärte Wesenheit, die Reflexion, die selbst einfach, die Unmittelbarkeit als solche für sich ist, das Seyn, das die Reflexion in sich selbst ist. Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewußtseyn, daß es in diesen Aether sich erhoben habe,

um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige. Sein Recht gründet sich auf seine absolute Selbstständigkeit, die es in jeder Gestalt seines Wissens zu besitzen weiß, denn in jeder, sey sie von der Wissenschaft anerkannt oder nicht und der Inhalt sey welcher er wolle, ist es die absolute Form, d. h. es ist die unmittelbare Gewißheit seiner selbst; und, wenn dieser Ausdruck vorgezogen würde, damit unbedingtes Seyn. Wenn der Standpunkt des Bewußtseyns, von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen, der Wissenschaft als das Andere, — das, worin es sich bei sich selbst weiß, vielmehr, als der Verlust des Geistes gilt, — so ist ihm dagegen das Element der Wissenschaft eine jenseitige Ferne, worin es nicht mehr sich selbst besitzt. Jeder von diesen beiden Theilen scheint für den anderen das Verkehrte der Wahrheit zu seyn. Daß das natürliche Bewußtseyn sich der Wissenschaft unmittelbar anvertraut, ist ein Versuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang, diese ungewohnte Stellung anzunehmen und sich in ihr zu bewegen, ist eine so unvorbereitete als unnöthig scheinende Gewalt, die ihm angemuthet wird, sich anzuthun. — Die Wissenschaft sey an ihr selbst, was sie will, im Verhältnisse zum unmittelbaren Selbstbewußtseyn stellt sie sich als ein Verkehrtes gegen dieses dar, oder weil dasselbe in der Gewißheit seiner selbst das Princip seiner Wirklichkeit hat, trägt sie, indem es für sich außer ihr ist, die Form der Unwirklichkeit. Sie hat darum solches Element mit ihr zu vereinigen oder vielmehr zu zeigen, daß und wie es ihr selbst angehört. Als solcher Wirklichkeit entbehrend ist sie nur der Inhalt, als das Ansich, der Zweck, der erst noch ein Inneres, nicht als Geist, nur erst geistige Sub-

stanz ist. Dieß Ansich hat sich zu äußern und für sich selbst zu werden, dieß heißt nichts anderes, als dasselbe hat das Selbstbewußtseyn als eins mit sich zu setzen.

Dieß Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des Wissens, ist es, was diese Phänomenologie des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das Geistlose, das sinnliche Bewußtseyn. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten. — Dieses Werden, wie es in seinem Inhalte und den Gestalten, die sich in ihm zeigen, sich aufstellen wird, wird nicht das seyn, was man zunächst unter einer Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseyns zur Wissenschaft sich vorstellt; auch etwas anderes, als die Begründung der Wissenschaft; — so ohnehin, als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt, und mit andern Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt.

Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen, und das allgemeine Individuum, der selbstbewußte Geist, in seiner Bildung zu betrachten. — Was das Verhältniß beider betrifft, so zeigt sich in dem allgemeinen Individuum jedes Moment, wie es die konkrete Form und eigene Gestaltung gewinnt. Das besondre Individuum ist der unvollständige Geist, eine konkrete Gestalt, in deren ganzem Daseyn Eine Bestimmtheit herrschend ist, und worin die andern nur in verwischten Zügen vorhanden sind. In dem Geiste, der höher steht als ein anderer, ist das niedrigere konkrete Daseyn zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken; was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur; ihre Gestalt ist eingehüllt und eine einfache Schattirung geworden. Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum, dessen Substanz der hö-

her stehende Geist ist, in der Weise, wie der, welcher eine höhere Wissenschaft vornimmt, die Vorbereitungskenntnisse, die er längst inne hat, um sich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht; er ruft die Erinnerung derselben zurück, ohne darin sein Interesse und Verweilen zu haben. Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist; so sehen wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Uebungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken, und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen. Dieß vergangene Daseyn ist bereits erworbenes Eigenthum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums und so ihm äußerlich erscheinend seine unorganische Natur ausmacht. — Die Bildung in dieser Rücksicht besteht von der Seite des Individuums aus betrachtet darin, daß es dieß Vorhandene erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme. Dieß ist aber von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts anderes, als daß diese sich ihr Selbstbewußtseyn giebt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt.

Die Wissenschaft stellt diese bildende Bewegung sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit, als das, was schon zum Momente und Eigenthum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Eines Theils ist die L ä n g e dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist nothwendig; — andern Theils ist bei jedem sich zu v e r w e i l e n, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt, und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Be-

stimmtheit als Ganzes oder Konkretes, oder das Ganze in der Eigenthümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird. — Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtseyn über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil an sich dieß vollbracht, — der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung, herabgebracht ist. Schon ein Gedachtes ist der Inhalt Eigenthum der Substanz; es ist nicht mehr das Daseyn in die Form des Ansichseyns, sondern nur das weder mehr bloß ursprüngliche, noch in das Daseyn versenkte, vielmehr bereits erinnerte Ansich in die Form des Fürsichseyns umzukehren. Die Art dieses Thuns ist näher anzugeben.

Was auf dem Standpunkte, auf dem wir diese Bewegung hier aufnehmen, am Ganzen erspart ist, ist das Aufheben des Daseyns; was aber noch übrig ist und der höheren Umbildung bedarf, ist die Vorstellung und die Bekanntschaft mit den Formen. Das in die Substanz zurückgenommene Daseyn ist durch jene erste Negation nur erst unmittelbar in das Element des Selbsts versetzt; dieses ihm erworbene Eigenthum hat also noch denselben Charakter unbegriffener Unmittelbarkeit, unbewegter Gleichgültigkeit, wie das Daseyn selbst, dieses ist so nur in die Vorstellung übergegangen. — Zugleich ist es damit ein Bekanntes, ein solches, mit dem der daseyende Geist fertig geworden, worin daher seine Thätigkeit und somit sein Interesse nicht mehr ist. Wenn die Thätigkeit, die mit dem

Daseyn fertig wird, selbst nur die Bewegung des besondern, sich nicht begreifenden Geistes ist, so ist dagegen das Wissen gegen die hierdurch zu Stande gekommene Vorstellung, gegen dieß Bekanntseyn gerichtet, es ist Thun des allgemeinen Selbsts und das Interesse des Denkens.

Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt. Es ist die gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung Anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszusetzen, und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle. Das Subjekt und Objekt, u. s. f. Gott, Natur, der Verstand, die Sinnlichkeit u. s. f. werden unbesehen als bekannt und als etwas gültiges zu Grunde gelegt, und machen feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her, und somit nur auf ihrer Oberfläche vor. So besteht auch das Auffassen und Prüfen darin, zu sehen, ob jeder das von ihnen Gesagte auch in seiner Vorstellung findet, ob es ihm so scheint und bekannt ist oder nicht.

Das Analysiren einer Vorstellung, wie es sonst getrieben worden, war schon nichts anderes, als das Aufheben der Form ihres Bekanntseyns. Eine Vorstellung in ihre ursprünglichen Elemente auseinanderlegen, ist das Zurückgehen zu ihren Momenten, die wenigstens nicht die Form der vorgefundenen Vorstellung haben, sondern das unmittelbare Eigenthum des Selbsts ausmachen. Diese Analyse kommt zwar nur zu Gedanken, welche selbst bekannte, feste und ruhende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist dieß Geschiedene, Unwirkliche selbst; denn nur darum, daß das Konkrete sich scheidet, und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende. Die Thätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und

als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältniß. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Accidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Daseyn und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Todte festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dieß zumuthet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dieß ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt. — Sie ist dasselbe, was oben das Subjekt genannt worden, welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem Elemente Daseyn giebt, die abstrakte, d. h. nur überhaupt *seyende* Unmittelbarkeit aufhebt und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Seyn oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist.

Daß das Vorgestellte Eigenthum des reinen Selbstbewußtseyns wird, diese Erhebung zur Allgemeinheit überhaupt ist nur die eine Seite, noch nicht die vollendete Bildung. — Die Art des Studiums der alten Zeit hat diese Verschiedenheit von dem der neueren, daß jenes die eigentliche Durchbildung des natürlichen Bewußtseyns war. An jedem Theile seines Daseyns sich besonders versuchend und über alles Vorkommende philosophi=

rend, erzeugte es sich zu einer durch und durch bethätigten Allgemeinheit. In der neueren Zeit hingegen findet das Individuum die abstrakte Form vorbereitet; die Anstrengung sie zu ergreifen und sich zu eigen zu machen, ist mehr das unvermittelte Hervortreiben des Innern und abgeschnittene Erzeugen des Allgemeinen, als ein Hervorgehen desselben aus dem Konkreten und der Mannigfaltigkeit des Daseyns. Jetzt besteht darum die Arbeit nicht so sehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeisten. Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen, als das sinnliche Daseyn. Der Grund ist das vorhin Angegebene; jene Bestimmungen haben das Ich, die Macht des Negativen oder die reine Wirklichkeit zur Substanz und zum Element ihres Daseyns; die sinnlichen Bestimmungen dagegen nur die unmächtige abstrakte Unmittelbarkeit oder das Seyn als solches. Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken, diese innere Unmittelbarkeit, sich als Moment erkennt, oder indem die reine Gewißheit seiner selbst von sich abstrahirt; — nicht sich wegläßt, auf die Seite setzt, sondern das Fixe ihres Sichselbstsetzens aufgiebt, sowohl das Fixe des reinen Konkreten, welches Ich selbst im Gegensatze gegen unterschiedenen Inhalt ist, — als das Fixe von Unterschiedenen, die im Elemente des reinen Denkens gesetzt an jener Unbedingtheit des Ich Antheil haben. Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten.

Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zusammenhang ihres Inhalts betrachtet, ist sie die Nothwendigkeit und Ausbreitung desselben zum organischen Ganzen. Der Weg, wodurch der

Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein nothwendiges und vollständiges Werden, so daß diese Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philosophiren zu seyn, das sich an diese und jene Gegenstände, Verhältnisse und Gedanken des unvollkommenen Bewußtseyns, wie die Zufälligkeit es mit sich bringt, anknüpft, oder durch ein hin und hergehendes Raisonnement, Schließen und Folgern aus bestimmten Gedanken das Wahre zu begründen sucht; sondern dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit umfassen.

Eine solche Darstellung macht ferner den ersten Theil der Wissenschaft darum aus, weil das Daseyn des Geistes als Erstes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht seine Rückkehr in sich ist. Das Element des unmittelbaren Daseyns ist daher die Bestimmtheit, wodurch sich dieser Theil der Wissenschaft von den andern unterscheidet. — Die Angabe dieses Unterschiedes führt zur Erörterung einiger festen Gedanken, die hierbei vorzukommen pflegen.

Das unmittelbare Daseyn des Geistes, das Bewußtseyn, hat die zwei Momente, des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseyns auf. Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewußtseyn macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewußtseyn weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als Gegenstand ihres Selbsts. Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, sich ein Anderes, d. h. Gegenstand seines Selbsts zu werden und dieses Andersseyn aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrne, d. h.

das Abstrakte, es sey des sinnlichen Seyns oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht, und hiemit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt, wie auch Eigenthum des Bewußtseyns ist.

Die Ungleichheit, die im Bewußtseyn zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, statt findet, ist ihr Unterschied, das Negative überhaupt. Es kann als der Mangel beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das Leere als das Bewegende begriffen, indem sie das Bewegende zwar als das Negative, aber dieses noch nicht als das Selbst erfaßten. — Wenn nun dieß Negative zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande erscheint, so ist es ebenso sehr die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst. Was außer ihr vorzugehen, eine Thätigkeit gegen sie zu seyn scheint, ist ihr eigenes Thun und sie zeigt sich wesentlich Subjekt zu seyn. Indem sie dieß vollkommen gezeigt, hat der Geist sein Daseyn seinem Wesen gleich gemacht; er ist sich Gegenstand, wie er ist, und das abstrakte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wissens und der Wahrheit ist überwunden. Das Seyn ist absolut vermittelt; — es ist substantieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigenthum des Ichs, selbstisch oder der Begriff ist. Hiemit beschließt sich die Phänomenologie des Geistes. Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens. In diesem breiten sich nun die Momente des Geistes in der Form der Einfachheit aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seyns und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisirt, ist die Logik oder spekulative Philosophie.

Weil nun jenes System der Erfahrung des Geistes nur die Erscheinung desselben befaßt, so scheint der Fortgang von ihm zur Wissenschaft des Wahren, das in der Gestalt des Wahren ist, bloß negativ zu seyn, und man könnte mit dem Negativen als dem Falschen verschont bleiben wollen, und verlangen ohne weiteres zur Wahrheit geführt zu werden; wozu sich mit dem Falschen abgeben? — Wovon schon oben die Rede war, daß sogleich mit der Wissenschaft sollte angefangen werden, darauf ist hier nach der Seite zu antworten, welche Beschaffenheit es mit dem Negativen als Falschem überhaupt hat. Die Vorstellungen hierüber hindern vornehmlich den Eingang zur Wahrheit. Dieß wird Veranlassung geben, vom mathematischen Erkennen zu sprechen, welches das unphilosophische Wissen als das Ideal ansieht, das zu erreichen die Philosophie streben müßte, bisher aber vergeblich gestrebt habe.

Das Wahre und Falsche gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigene Wesen gelten, deren eines drüben, das andere hüben ohne Gemeinschaft mit dem andern isolirt und fest steht. Dagegen muß behauptet werden, daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann. Noch giebt es ein Falsches, so wenig es ein Böses giebt. So schlimm zwar als der Teufel ist das Böse und Falsche nicht, denn als dieser sind sie sogar zum besonderen Subjekte gemacht; als Falsches und Böses sind sie nur allgemeine, haben aber doch eigene Wesenheit gegen einander. — Das Falsche (denn nur von ihm ist hier die Rede) wäre das Andere, das Negative der Substanz, die als Inhalt des Wissens das Wahre ist. Aber die Substanz ist selbst wesentlich das Negative, theils als Unterscheidung und Bestimmung des Inhalts, theils als ein einfaches Unterscheiden, d. h. als Selbst und Wissen überhaupt. Man kann wohl falsch wissen. Es wird etwas falsch gewußt, heißt, das Wissen ist in Ungleichheit mit seiner Substanz. Al=

lein eben diese Ungleichheit ist das Unterscheiden überhaupt, das wesentliches Moment ist. Es wird aus dieser Unterscheidung wohl ihre Gleichheit, und diese gewordene Gleichheit ist die Wahrheit. Aber sie ist nicht so Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre, wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal so, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, sondern die Ungleichheit ist als das Negative, als das Selbst, im Wahren als solchem selbst noch unmittelbar vorhanden. Es kann jedoch darum nicht gesagt werden, daß das Falsche ein Moment oder gar einen Bestandtheil des Wahren ausmache. Daß an jedem Falschen etwas Wahres sey, — in diesem Ausdrucke gelten beide, wie Oel und Wasser, die unmischbar nur äußerlich verbunden sind. Gerade um der Bedeutung willen, das Moment des vollkommenen Andersseyns zu bezeichnen, müssen ihre Ausdrücke da, wo ihr Andersseyn aufgehoben ist, nicht mehr gebraucht werden. So wie der Ausdruck der Einheit des Subjekts und Objekts, des Endlichen und Unendlichen, des Seyns und Denkens u. s. f. das Ungeschickte hat, daß Objekt und Subjekt u. s. f. das bedeuten, was sie außer ihrer Einheit sind, in der Einheit also nicht als das gemeint sind, was ihr Ausdruck sagt: ebenso ist das Falsche nicht mehr als Falsches ein Moment der Wahrheit.

Der Dogmatismus der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie ist nichts anderes, als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist, oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe. Auf solche Fragen: wann Cäsar geboren worden, wie viele Toisen ein Stadium betrug u. s. f. soll eine nette Antwort gegeben werden, ebenso wie es bestimmt wahr ist, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der beiden übrigen Seiten des rechtwinklichten Dreiecks ist. Aber die Natur einer solchen sogenannten Wahrheit ist verschieden von der Natur philosophischer Wahrheiten.

In Ansehung der *historischen* Wahrheiten, um ihrer kurz zu erwähnen, insofern nämlich das rein Historische derselben betrachtet wird, wird leicht zugegeben, daß sie das einzelne Daseyn, einen Inhalt nach der Seite seiner Zufälligkeit und Willkür, Bestimmungen desselben, die nicht nothwendig sind, betreffen. — Selbst aber solche nackte Wahrheiten, wie die als Beispiel angeführten, sind nicht ohne die Bewegung des Selbstbewußtseyns. Um eine derselben zu kennen, muß viel verglichen, auch in Büchern nachgeschlagen oder, auf welche Weise es sey, untersucht werden; auch bei einer unmittelbaren Anschauung wird erst die Kenntniß derselben mit ihren Gründen für etwas gehalten, das wahren Werth habe, obgleich eigentlich nur das nackte Resultat das seyn soll, um das es zu thun sey.

Was die *mathematischen* Wahrheiten betrifft, so würde noch weniger der für einen Geometer gehalten werden, der die Theoreme Euklids *auswendig* wüßte, ohne ihre Beweise, ohne sie, wie man im Gegensatze sich ausdrücken könne, *inwendig* zu wissen. Ebenso würde die Kenntniß, die einer durch Messung vieler rechtwinklichten Dreiecke sich erwürbe, daß ihre Seiten das bekannte Verhältniß zu einander haben, für unbefriedigend gehalten werden. Die *Wesentlichkeit* des Beweises hat jedoch auch beim mathematischen Erkennen noch nicht die Bedeutung und Natur, Moment des Resultats selbst zu seyn, sondern in diesem ist er vielmehr vorbei und verschwunden. Als Resultat ist zwar das Theorem *ein als wahr eingesehenes*. Aber dieser hinzugekommene Umstand betrifft nicht seinen Inhalt, sondern nur das Verhältniß zum Subjekt; die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache *äußerliches* Thun. So zerlegt sich die Natur des rechtwinklichten Dreiecks nicht selbst so, wie es in der Konstruktion dargestellt wird, die für den Beweis des Satzes, der sein Verhältniß ausdrückt, nöthig ist; das ganze Hervorbringen des Resultats ist ein Gang und Mittel des Erkennens. —

Auch im philosophischen Erkennen ist das Werden des Daseyns als Daseyns verschieden von dem Werden des Wesens oder der innern Natur der Sache. Aber das philosophische Erkennen enthält erstens beides, da hingegen das mathematische nur das Werden des Daseyns, d. h. des Seyns der Natur der Sache im Erkennen als solchem darstellt. Fürs andre vereinigt jenes auch diese beiden besondern Bewegungen. Das innere Entstehen oder das Werden der Substanz ist ungetrennt Uebergehen in das Aeußere oder in das Daseyn, Seyn für Anderes, und umgekehrt ist das Werden des Daseyns das sich Zurücknehmen ins Wesen. Die Bewegung ist so der gedoppelte Prozeß und Werden des Ganzen, daß zugleich ein jedes das andere setzt und jedes darum auch beide als zwei Ansichten an ihm hat; sie zusammen machen dadurch das Ganze, daß sie sich selbst auflösen und zu seinen Momenten machen.

Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für die Sache äußerliches Thun; es folgt daraus, daß die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Konstruktion und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber eben so sehr muß gesagt werden, daß der Inhalt falsch ist. Das Dreieck wird in dem obigen Beispiele zerrissen, und seine Theile zu anderen Figuren, die die Konstruktion an ihm entstehen läßt, geschlagen. Erst am Ende wird das Dreieck wieder hergestellt, um das es eigentlich zu thun ist, das im Fortgange aus den Augen verloren wurde, und nur in Stücken, die anderen Ganzen angehörten, vorkam. — Hier sehen wir also auch die Negativität des Inhalts eintreten, welche eine Falschheit desselben eben so gut genannt werden müßte, als in der Bewegung des Begriffs das Verschwinden der festgemeinten Gedanken.

Die eigentliche Mangelhaftigkeit dieses Erkennens aber betrifft sowohl das Erkennen selbst als seinen Stoff überhaupt. — Was das Erkennen betrifft, so wird vors erste die Nothwendigkeit der Konstruktion nicht eingesehen. Sie geht nicht aus dem

Begriffe des Theorems hervor, sondern wird geboten, und man hat dieser Vorschrift, gerade diese Linien, deren unendlich andere gezogen werden könnten, zu ziehen, blindlings zu gehorchen, ohne etwas weiter zu wissen, als den guten Glauben zu haben, daß dieß zu Führung des Beweises zweckmäßig seyn werde. Hintennach zeigt sich denn auch diese Zweckmäßigkeit, die deswegen nur eine äußerliche ist, weil sie sich erst hintennach beim Beweise zeigt. — Ebenso geht dieser einen Weg, der irgendwo anfängt, man weiß noch nicht in welcher Beziehung auf das Resultat, das herauskommen soll. Sein Fortgang nimmt diese Bestimmungen und Beziehungen auf, und läßt andere liegen, ohne daß man unmittelbar einsähe, nach welcher Nothwendigkeit; ein äußerer Zweck regiert diese Bewegung.

Die Evidenz dieses mangelhaften Erkennens, auf welche die Mathematik stolz ist, und womit sie sich auch gegen die Philosophie brüstet, beruht allein auf der Armuth ihres Zwecks und der Mangelhaftigkeit ihres Stoffs, und ist darum von einer Art, die die Philosophie verschmähen muß. — Ihr Zweck oder Begriff ist die Größe. Dieß ist gerade das unwesentliche, begrifflose Verhältniß. Die Bewegung des Wissens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache selbst, nicht das Wesen oder den Begriff, und ist deswegen kein Begreifen. — Der Stoff, über den die Mathematik den erfreulichen Schatz von Wahrheiten gewährt, ist der Raum und das Eins. Der Raum ist das Daseyn, worin der Begriff seine Unterschiede einschreibt, als in ein leeres todtes Element, worin sie ebenso unbewegt und leblos sind. Das Wirkliche ist nicht ein Räumliches, wie es in der Mathematik betrachtet wird; mit solcher Unwirklichkeit, als die Dinge der Mathematik sind, giebt sich weder das konkrete sinnliche Anschauen, noch die Philosophie ab. In solchem unwirklichen Elemente giebt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d. h. fixirte, todte Sätze; bei jedem derselben kann aufgehört werden; der folgende fängt für sich von

neuem an, ohne daß der erste sich selbst zum andern fortbewegte, und ohne daß auf diese Weise ein nothwendiger Zusammenhang durch die Natur der Sache selbst entstünde. — Auch läuft um jenes Princips und Elements willen — und hierin besteht das Formelle der mathematischen Evidenz — das Wissen an der Linie der Gleichheit fort. Denn das Todte, weil es sich nicht selbst bewegt, kommt nicht zu Unterschieden des Wesens, nicht zur wesentlichen Entgegensetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Uebergange des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbstbewegung. Denn es ist die Größe, der unwesentliche Unterschied, den die Mathematik allein betrachtet. Daß es der Begriff ist, der den Raum in seine Dimensionen entzweit, und die Verbindungen derselben und in denselben bestimmt, davon abstrahirt sie; sie betrachtet z. B. nicht das Verhältniß der Linie zur Fläche; und wo sie den Durchmesser des Kreises mit der Peripherie vergleicht, stößt sie auf die Inkommensurabilität derselben, d. h. ein Verhältniß des Begriffs, ein Unendliches, das ihrer Bestimmung entflieht.

Die immanente, sogenannte reine Mathematik stellt auch nicht die Zeit als Zeit dem Raume gegenüber, als den zweiten Stoff ihrer Betrachtung. Die angewandte handelt wohl von ihr, wie von der Bewegung, auch sonst andern wirklichen Dingen, sie nimmt aber die synthetischen, d. h. Sätze ihrer Verhältnisse, die durch ihren Begriff bestimmt sind, aus der Erfahrung auf, und wendet nur auf diese Voraussetzungen ihre Formeln an. Daß die sogenannten Beweise solcher Sätze, als der vom Gleichgewichte des Hebels, dem Verhältnisse des Raums und der Zeit in der Bewegung des Fallens u. s. f., welche sie häufig giebt, für Beweise gegeben und angenommen werden, ist selbst nur ein Beweis, wie groß das Bedürfniß des Beweisens für das Erkennen ist, weil es, wo es nicht mehr hat, auch den leeren Schein desselben achtet und eine Zufriedenheit dadurch

gewinnt. Eine Kritik jener Beweise würde eben so merkwürdig als belehrend seyn, um die Mathematik theils von diesem falschen Putze zu reinigen, theils ihre Grenze zu zeigen, und daraus die Nothwendigkeit eines anderen Wissens. — Was die Zeit betrifft, von der man meinen sollte, daß sie, zum Gegenstücke gegen den Raum, den Stoff des anderen Theils der reinen Mathematik ausmachen würde, so ist sie der daseyende Begriff selbst. Das Princip der Größe, des begrifflosen Unterschiedes, und das Princip der Gleichheit, der abstrakten unlebendigen Einheit, vermag es nicht, sich mit jener reinen Unruhe des Lebens und absoluten Unterscheidung zu befassen. Diese Negativität wird daher, nur als paralysirt, nämlich als das Eins zum zweiten Stoffe dieses Erkennens, das, ein äußerliches Thun, das Sichselbstbewegende zum Stoffe herabsetzt, um nun an ihm einen gleichgültigen, äußerlichen, unlebendigen Inhalt zu haben.

Die Philosophie dagegen betrachtet nicht unwesentliche Bestimmung, sondern sie, insofern sie wesentliche ist; nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, Sichselbstsetzende und Insichlebende, das Daseyn in seinem Begriffe. Es ist der Proceß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. Diese schließt also eben so sehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte, von dem zu abstrahiren sey. Das Verschwindende ist vielmehr selbst als wesentlich zu betrachten, nicht in der Bestimmung eines Festen, das vom Wahren abgeschnitten, außer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu lassen sey, so wie auch das Wahre nicht als das auf der anderen Seite ruhende, todte Positive. Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das

Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, eben so unmittelbar sich auflößt, — ist er eben so die durchsichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes wie die bestimmten Gedanken nicht, aber sie sind so sehr auch positive nothwendige Momente, als sie negativ und verschwindend sind. — In dem Ganzen der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Daseyn giebt, als ein solches, das sich erinnert, aufbewahrt, dessen Daseyn das Wissen von sich selbst ist, wie dieses eben so unmittelbar Daseyn ist.

Von der Methode dieser Bewegung oder der Wissenschaft könnte es nöthig scheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber schon in dem Gesagten, und ihre eigentliche Darstellung gehört der Logik an oder ist vielmehr diese selbst Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt. Von dem hierüber bisher Gangbaren aber müssen wir das Bewußtseyn haben, daß auch das System der sich auf das, was philosophische Methode ist, beziehenden Vorstellungen, einer verschollenen Bildung angehört. — Wenn dieß etwa renommistisch oder revolutionär lauten sollte, von welchem Tone ich mich entfernt weiß, so ist zu bedenken, daß der wissenschaftliche Staat, den die Mathematik herlieh, — von Erklärungen, Eintheilungen, Axiomen, Reihen von Theoremen, ihren Beweisen, Grundsätzen und dem Folgern und Schließen aus ihnen, — schon in der Meinung selbst wenigstens veraltet ist. Wenn auch seine Untauglichkeit nicht deutlich eingesehen wird, so wird doch kein oder wenig Gebrauch mehr davon gemacht, und wenn er nicht an sich gemißbilligt wird, so wird er doch nicht geliebt. Und wir müssen das Vorurtheil für das Vortreffliche haben, daß es sich in den Gebrauch setze und beliebt mache. Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen, und,

den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst, jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich ist. Darum ist sie der Mathematik, die, wie bemerkt, das begrifflose Verhältniß der Größe zu ihrem Princip, und den todten Raum, wie das eben so todte Eins, zu ihrem Stoffe hat, eigenthümlich und muß ihr gelassen werden. Auch mag sie in freierer Manier, d. h., mehr mit Willkür und Zufälligkeit gemischt, im gemeinen Leben, in einer Konversation oder historischen Belehrung mehr der Neugierde, als der Erkenntniß, wie ungefähr auch eine Vorrede ist, bleiben. Im gemeinen Leben hat das Bewußtseyn Kenntnisse, Erfahrungen, sinnliche Konkretionen, auch Gedanken, Grundsätze, überhaupt solches zu seinem Inhalte, das als ein Vorhandenes oder als ein festes ruhendes Seyn oder Wesen gilt. Es läuft theils daran fort, theils unterbricht es den Zusammenhang durch die freie Willkür über solchen Inhalt, und verhält sich als ein äußerliches Bestimmen und Handhaben desselben. Es führt ihn auf irgend etwas Gewisses, sey es auch nur die Empfindung des Augenblicks, zurück, und die Ueberzeugung ist befriedigt, wenn sie auf einem ihr bekannten Ruhepunkte angelangt ist.

Wenn aber die Nothwendigkeit des Begriffs den losern Gang der räsonnirenden Konversation, wie den steifern des wissenschaftlichen Gepränges verbannt, so ist schon oben erinnert worden, daß seine Stelle nicht durch die Unmethode des Ahndens und der Begeisterung und die Willkür des prophetischen Redens ersetzt werden soll, welches nicht jene Wissenschaftlichkeit nur, sondern die Wissenschaftlichkeit überhaupt verachtet.

Eben so wenig ist, nachdem die kantische, erst durch den Instinkt wiedergefundene, noch todte, noch unbegriffene Triplicität zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgestellt und

der Begriff der Wissenschaft hervorgegangen ist, — derjenige Gebrauch dieser Form für etwas Wissenschaftliches zu halten, durch den wir sie zum leblosen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wissenschaftliche Organisation zur Tabelle herabgebracht sehen. — Dieser Formalismus, von dem oben schon im Allgemeinen gesprochen ist, und dessen Manier wir hier näher angeben wollen, meint die Natur und das Leben einer Gestalt begriffen und ausgesprochen zu haben, wenn er von ihr eine Bestimmung des Schema's als Prädikat ausgesagt, — es sey die Subjektivität, oder Objektivität, oder auch der Magnetismus, die Elektricität und so fort, die Kontraktion, oder Expansion, der Osten oder Westen und dergleichen, was sich ins Unendliche vervielfältigen läßt, weil nach dieser Weise jede Bestimmung oder Gestalt bei der andern wieder als Form oder Moment des Schema's gebraucht werden, und jede dankbar der andern denselben Dienst leisten kann; — ein Cirkel von Gegenseitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache selbst, weder was die eine noch die andere ist. Es werden dabei theils sinnliche Bestimmungen aus der gemeinen Anschauung aufgenommen, die freilich etwas Anderes bedeuten sollen, als sie sagen, theils wird das an sich Bedeutende, die reinen Bestimmungen des Gedankens, wie Subjekt, Objekt, Substanz, Ursache, das Allgemeine u. s. f. gerade so unbesehen und unkritisch gebraucht wie im gemeinen Leben und wie Stärken und Schwächen, Expansion und Kontraktion; so daß jene Metaphysik so unwissenschaftlich ist, als diese sinnlichen Vorstellungen.

Statt des inneren Lebens und der Selbstbewegung seines Daseyns wird nun eine solche einfache Bestimmtheit von der Anschauung, das heißt hier, dem sinnlichen Wissen, nach einer oberflächlichen Analogie ausgesprochen und diese äußerliche und leere Anwendung der Formel die Konstruktion genannt. — Es ist mit solchem Formalismus derselbe Fall, als mit jedem. Wie stumpf müßte der Kopf seyn, dem nicht in einer Viertel-

stunde die Theorie, daß es asthenische, sthenische und indirekt asthenische Krankheiten und ebenso viele Heilplane gebe, beigebracht, und der nicht, da ein solcher Unterricht noch vor kurzem dazu hinreichte, aus einem Routinier in dieser kleinen Zeit in einen theoretischen Arzt verwandelt werden könnte? Wenn der naturphilosophische Formalismus etwa lehrt, der Verstand sey die Elektricität oder das Thier sey der Stickstoff, oder auch gleich dem Süd oder Nord und so fort, oder repräsentire ihn, so nackt wie es hier ausgedrückt ist oder auch mit mehr Terminologie zusammengebraut: so mag über solche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zusammengreift, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch diese Verbindung erleidet, und die ihm dadurch den Schein eines Begriffs ertheilt, die Hauptsache aber, den Begriff selbst oder die Bedeutung der sinnlichen Vorstellung auszusprechen erspart, — es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren, so wie an der Heiterkeit solcher Bestimmungen, da sie den abstrakten Begriff durch Anschauliches ersetzen und erfreulicher machen, sich ergötzen, und sich selbst zu der geahndeten Seelenverwandtschaft mit solchem herrlichen Thun glückwünschen. Der Pfiff einer solchen Weisheit ist sobald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Das Instrument dieses gleichtönigen Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. — Es würde schwer zu entscheiden seyn, was dabei größer ist, die Behaglichkeit, mit der alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erden ist, mit solcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortrefflichkeit dieses Universalmittels; die eine unterstützt die andere.

Was diese Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, und auf diese Weise alles einzurangiren, hervorbringt, ist nichts geringeres, als ein sonnenklarer Bericht über den Organismus des Universums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die so deutlich als das eine und das andere ist, und die, wie dort von den Knochen Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weggelassen oder verborgen hat. — Daß sich diese Manier zugleich zur einfärbigen absoluten Malerei vollendet, indem sie auch, der Unterschiede des Schema's sich schämend, sie als der Reflexion angehörig in die Leerheit des Absoluten versenkt, auf daß die reine Identität, das formlose Weiße, hergestellt werde, ist oben schon bemerkt worden. Jene Gleichfärbigkeit des Schema's und seiner leblosen Bestimmungen, und diese absolute Identität, und das Uebergehen von einem zum anderen, ist eines gleich todter Verstand, als das andere, und gleich äußerliches Erkennen.

Das Vortreffliche kann aber dem Schicksale nicht nur nicht entgehen, so entlebt, und entgeistet zu werden, und so geschunden seine Haut vom leblosen Wissen und dessen Eitelkeit umgenommen zu sehen. Vielmehr ist noch in diesem Schicksale selbst die Gewalt, welche es auf die Gemüther, wenn nicht auf Geister, ausübt, zu erkennen, so wie die Herausbildung zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Form, in der seine Vollendung besteht, und die es allein möglich macht, daß diese Allgemeinheit zur Oberflächlichkeit gebraucht wird.

Die Wissenschaft darf sich nur durch das eigene Leben des Begriffs organisiren; in ihr ist die Bestimmtheit, welche aus dem Schema äußerlich dem Daseyn aufgeklebt wird, die sich selbst

bewegende Seele des erfüllten Inhalts. Die Bewegung des Seyenden ist, sich eines Theils ein Anderes und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; anderen Theils nimmt es diese Entfaltung oder dieß sein Daseyn in sich zurück, d. h., macht sich selbst zu einem Momente und vereinfacht sich zur Bestimmtheit. In jener Bewegung ist die Negativität das Unterscheiden und das Setzen des Daseyns; in diesem Zurückgehen in sich ist sie das Werden der bestimmten Einfachheit. Auf diese Weise ist es, daß der Inhalt seine Bestimmtheit nicht von einem anderen empfangen und aufgeheftet zeigt, sondern er giebt sie sich selbst, und rangirt sich aus sich zum Momente und zu einer Stelle des Ganzen. Der tabellarische Verstand behält für sich die Nothwendigkeit und den Begriff des Inhalts, das, was das Konkrete, die Wirklichkeit und lebendige Bewegung der Sache ausmacht, die er rangirt; oder vielmehr er behält dieß nicht für sich, sondern kennt es nicht; denn wenn er diese Einsicht hätte, würde er sie wohl zeigen. Er kennt nicht einmal das Bedürfniß derselben; sonst würde er sein Schematisiren unterlassen oder wenigstens sich nicht mehr damit wissen, als mit einer Inhaltsanzeige; er giebt nur die Inhaltsanzeige, den Inhalt selbst aber liefert er nicht. — Wenn die Bestimmtheit (auch eine solche wie z. B. Magnetismus) eine an sich konkrete oder wirkliche ist, so ist sie doch zu etwas Todtem herabgesunken, da sie von einem anderen Daseyn nur prädicirt, und nicht als immanentes Leben dieses Daseyns, oder wie sie in diesem ihre einheimische und eigenthümliche Selbsterzeugung und Darstellung hat, erkannt ist. Diese Hauptsache hinzuzufügen, überläßt der formelle Verstand den Anderen. — Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, übersieht er immer das Ganze, und steht über dem einzelnen Daseyn, von dem er spricht, d. h., er sieht es gar nicht. Das wissenschaftliche Erkennen erfordert vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben, oder, was dasselbe ist, die innere Nothwendigkeit

desselben vor sich zu haben und auszusprechen. Sich so in seinen Gegenstand vertiefend, vergißt es jener Uebersicht, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist. Aber in die Materie versenkt und in deren Bewegung fortgehend, kommt es in sich selbst zurück, doch nicht eher als bis die Erfüllung und der Inhalt sich in sich zurücknimmt, zur Bestimmtheit vereinfacht, sich selbst zu Einer Seite eines Daseyns herabsetzt, und in seine höhere Wahrheit übergeht. Dadurch emergirt das einfache sich übersehende Ganze selbst aus dem Reichthume, worin seine Reflexion verloren schien.

Dadurch überhaupt, daß, wie es oben ausgedrückt wurde, die Substanz an ihr selbst Subjekt ist, ist aller Inhalt seine eigene Reflexion in sich. Das Bestehen oder die Substanz eines Daseyns ist die Sichselbstgleichheit; denn seine Ungleichheit mit sich wäre seine Auflösung. Die Sichselbstgleichheit aber ist die reine Abstraktion; und diese ist das Denken. Wenn ich sage Qualität, sage ich die einfache Bestimmtheit; durch die Qualität ist ein Daseyn von einem anderen unterschieden, oder ist ein Daseyn; es ist für sich selbst, oder es besteht durch diese Einfachheit mit sich. Aber dadurch ist es wesentlich der Gedanke. — Hierin ist es begriffen, daß das Seyn Denken ist; hierein fällt die Einsicht, die dem gewöhnlichen begrifflosen Sprechen von der Identität des Denkens und Seyns abzugehen pflegt. — Dadurch, daß das Bestehen des Daseyns die Sichselbstgleichheit oder die reine Abstraktion ist, ist es die Abstraktion seiner von sich selbst, oder es ist selbst seine Ungleichheit mit sich und seine Auflösung, — seine eigene Innerlichkeit und Zurücknahme in sich, — sein Werden. — Durch diese Natur des Seyenden und insofern das Seyende diese Natur für das Wissen hat, ist dieses nicht die Thätigkeit, die den Inhalt als ein Fremdes handhabt, nicht die Reflexion in sich aus dem Inhalte heraus; die Wissenschaft ist nicht jener Idealismus, der an die Stelle des behauptenden Dogmatismus als ein versichernder Dogmatis-

mus oder der Dogmatismus der Gewißheit seiner selbst trat, — sondern indem das Wissen den Inhalt in seine eigene Innerlichkeit zurückgehen sieht, ist seine Thätigkeit vielmehr sowohl versenkt in ihn, denn sie ist das immanente Selbst des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt, denn sie ist die reine Sichselbstgleichheit im Andersseyn; so ist sie die List, die, der Thätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht, wie die Bestimmtheit und ihr konkretes Leben, darin eben, daß es seine Selbsterhaltung und besonderes Interesse zu treiben vermeint, das Verkehrte, sich selbst auflösendes und zum Momente des Ganzen machendes Thun ist.

Wenn oben die Bedeutung des Verstandes nach der Seite des Selbstbewußtseyns der Substanz angegeben wurde, so erhellt aus dem hier Gesagten seine Bedeutung nach der Bestimmung derselben als Seyender. — Das Daseyn ist Qualität, sichselbstgleiche Bestimmtheit oder bestimmte Einfachheit, bestimmter Gedanke; dieß ist der Verstand des Daseyns. Dadurch ist es *νοῦς*, als für welchen Anaxagoras zuerst das Wesen erkannte. Die nach ihm begriffen bestimmter die Natur des Daseyns als *εἶδος* oder *ἰδέα*, d. h. bestimmte Allgemeinheit, Art. Der Ausdruck Art scheint etwa zu gemein und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu seyn, die zu dieser Zeit grassiren. Aber in der That drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus, als Art. Allein wir sehen jetzt oft einen Ausdruck, der einen Begriff bestimmt bezeichnet, verschmäht, und einen anderen vorgezogen, der, wenn es auch nur darum ist, weil er einer fremden Sprache angehört, den Begriff in Nebel einhüllt und damit erbaulicher lautet. — Eben darin, daß das Daseyn als Art bestimmt ist, ist es einfacher Gedanke; der *νοῦς*, die Einfachheit, ist die Substanz. Um ihrer Einfachheit oder Sichselbstgleichheit willen erscheint sie als fest und bleibend. Aber diese Sichselbstgleichheit ist eben so Negativität; dadurch geht jenes feste Daseyn in seine Auflösung

über. Die Bestimmtheit scheint zuerst es nur dadurch zu seyn, daß sie sich auf Anderes bezieht, und ihre Bewegung scheint ihr durch eine fremde Gewalt angethan zu werden; aber daß sie ihr Andersseyn selbst an ihr hat und Selbstbewegung ist, dieß ist eben in jener Einfachheit des Denkens selbst enthalten; denn diese ist der sichselbstbewegende und unterscheidende Gedanke, und die eigene Innerlichkeit, der reine Begriff. So ist also die Verständigkeit ein Werden, und als dieß Werden ist sie die Vernünftigkeit.

In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Seyn sein Begriff zu seyn, besteht überhaupt die logische Nothwendigkeit; sie allein ist das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist eben so sehr Wissen des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist, — oder sie allein ist das Spekulative. — Die konkrete Gestalt, sich selbst bewegend, macht sich zur einfachen Bestimmtheit; damit erhebt sie sich zur logischen Form und ist in ihrer Wesentlichkeit; ihr konkretes Daseyn ist nur diese Bewegung und ist unmittelbar logisches Daseyn. Es ist darum unnöthig, dem konkreten Inhalt den Formalismus äußerlich anzuthun; jener ist an ihm selbst das Uebergehen in diesen, der aber aufhört, dieser äußerliche Formalismus zu seyn, weil die Form das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst ist.

Diese Natur der wissenschaftlichen Methode, theils von dem Inhalte ungetrennt zu seyn, theils sich durch sich selbst ihren Rhythmus zu bestimmen, hat, wie schon erinnert, in der spekulativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung. — Das hier Gesagte drückt zwar den Begriff aus, kann aber für nicht mehr als für eine anticipirte Versicherung gelten. Ihre Wahrheit liegt nicht in dieser zum Theil erzählenden Exposition; und ist darum auch ebenso wenig widerlegt, wenn dagegen versichert wird, dem sey nicht so, sondern es verhalte sich damit so und so, wenn gewohnte Vorstellungen, als ausgemachte und bekannte Wahrhei-

ten, in Erinnerung gebracht und hererzählt, oder auch aus dem Schreine des innern göttlichen Anschauens Neues aufgetischt und versichert wird. — Eine solche Aufnahme pflegt die erste Reaktion des Wissens, dem etwas unbekannt war, dagegen zu seyn, um die Freiheit und eigene Einsicht, die eigene Autorität gegen die fremde (denn unter dieser Gestalt erscheint das jetzt zuerst Aufgenommene), zu retten, — auch um den Schein und die Art von Schande, die darin liegen soll, daß etwas gelernt worden sey, wegzuschaffen, so wie bei der Beifallgebenden Annahme des Unbekannten die Reaktion derselben Art in dem besteht, was in einer anderen Sphäre das ultrarevolutionäre Reden und Handeln war.

Worauf es deswegen bei dem Studium der Wissenschaft ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen, z. B. des Ansichseyns, des Fürsichseyns, der Sichselbstgleichheit und so fort; denn diese sind solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als diese. Der Gewohnheit an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff ebenso lästig, als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her raisonnirt. Jene Gewohnheit ist ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewußtseyn, das in den Stoff nur versenkt ist, welchem es daher sauer ankommt, aus der Materie zugleich sein Selbst rein herauszuheben und bei sich zu seyn. Das andere, das Raisonniren, hingegen ist die Freiheit von dem Inhalt, und die Eitelkeit über ihn; ihr wird die Anstrengung zugemuthet, diese Freiheit aufzugeben, und statt das willkürlichbewegende Princip des Inhalts zu seyn, diese Freiheit in ihn zu versenken, ihn durch seine eigene Natur, d. h. durch das Selbst als das seinige, sich bewegen zu lassen und diese Bewegung zu betrachten. Sich des eigenen Einfallens in den immanenten

Rhythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff.

Es sind an dem raisonnirenden Verhalten die beiden Seiten bemerklicher zu machen, nach welchen das begreifende Denken ihm entgegengesetzt ist. — Theils verhält sich jenes negativ gegen den aufgefaßten Inhalt, weiß ihn zu widerlegen und zu nichte zu machen. Daß dem nicht so sey, diese Einsicht ist das bloß Negative, es ist das Letzte, das nicht selbst über sich hinaus zu einem neuen Inhalt geht, sondern um wieder einen Inhalt zu haben, muß etwas Anderes irgendwoher vorgenommen werden. Es ist die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wissens. — Diese Eitelkeit drückt nicht nur dieß aus, daß dieser Inhalt eitel, sondern auch, daß diese Einsicht selbst es ist; denn sie ist das Negative, das nicht das Positive in sich erblickt. Dadurch, daß diese Reflexion ihre Negativität selbst nicht zum Inhalte gewinnt, ist sie überhaupt nicht in der Sache, sondern immer darüber hinaus; sie bildet sich deswegen ein, mit der Behauptung der Leere immer weiter zu seyn, als eine inhaltsreiche Einsicht. Dagegen, wie vorhin gezeigt, gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an, und ist sowohl als seine immanente Bewegung und Bestimmung wie als Ganzes derselben das Positive. Als Resultat aufgefaßt, ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das bestimmte Negative, und hiermit ebenso ein positiver Inhalt.

In Ansehung dessen aber, daß solches Denken einen Inhalt hat, es sey der Vorstellungen oder Gedanken, oder der Vermischung beider, hat es eine andere Seite, die ihm das Begreifen erschwert. Die merkwürdige Natur derselben hängt mit dem oben angegebenen Wesen der Idee selbst enge zusammen, oder drückt sie vielmehr aus, wie sie als die Bewegung erscheint, die denkendes Auffassen ist. — Wie nämlich in seinem negativen

Verhalten, wovon so eben die Rede war, das raisonnirende Denken selber das Selbst ist, in das der Inhalt zurückgeht, so ist dagegen in seinem positiven Erkennen das Selbst ein vorgestelltes Subjekt, worauf sich der Inhalt als Accidens und Prädikat bezieht. Dieß Subjekt macht die Basis aus, an die der Inhalt geknüpft wird und auf der die Bewegung hin und wieder läuft. Anders verhält es sich im begreifenden Denken. Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Accidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zu Grunde; es geht in die Unterschiede und den Inhalt ein, und macht vielmehr die Bestimmtheit, d. h. den unterschiedenen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüberstehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Raisonniren an dem ruhenden Subjekte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand. Das Subjekt, das seinen Inhalt erfüllt, hört auf, über diesen hinaus zu gehen, und kann nicht noch andere Prädikate oder Accidenzen haben. Die Zerstreutheit des Inhalts ist umgekehrt dadurch unter das Selbst gebunden; es ist nicht das Allgemeine, das frei vom Subjekte mehreren zukäme. Der Inhalt ist somit in der That nicht mehr Prädikat des Subjekts, sondern ist die Substanz, ist das Wesen und der Begriff dessen, wovon die Rede ist. Das vorstellende Denken, da seine Natur ist, an den Accidenzen oder Prädikaten fortzulaufen, und mit Recht, weil sie nicht mehr als Prädikate und Accidenzen sind, über sie hinauszugehen, wird, indem das, was im Satze die Form eines Prädikats hat, die Substanz selbst ist, in seinem Fortlaufen gehemmt. Es erleidet, um es so vorzustellen, einen Gegenstoß. Vom Subjekte anfangend, als ob dieses zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädikat vielmehr die Substanz ist, das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiermit auf-

gehoben; und indem so das, was Prädikat zu seyn scheint, zur ganzen und selbstständigen Masse geworden, kann das Denken nicht frei herumirren, sondern ist durch diese Schwere aufgehalten. — Sonst ist zuerst das Subjekt als das gegenständliche fixe Selbst zu Grunde gelegt; von hier aus geht die nothwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädikate fort; hier tritt an die Stelle jenes Subjekts das wissende Ich selbst ein, und ist das Verknüpfen der Prädikate und das sie haltende Subjekt. Indem aber jenes erste Subjekt in die Bestimmungen selbst eingeht und ihre Seele ist, findet das zweite Subjekt, nämlich das wissende, jenes, mit dem es schon fertig seyn und worüber hinaus es in sich zurückgehen will, noch im Prädikate vor, und statt in dem Bewegen des Prädikats das Thuende, als Raisonniren, ob jenem dieß oder jenes Prädikat beizulegen wäre, seyn zu können, hat es vielmehr mit dem Selbst des Inhalts noch zu thun, soll nicht für sich, sondern mit diesem zusammen seyn.

Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urtheils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird, und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnisse enthält. — Dieser Konflikt der Form eines Satzes überhaupt, und der sie zerstörenden Einheit des Begriffs ist dem ähnlich, der im Rhythmus zwischen dem Metrum und dem Accente stattfindet. Der Rhythmus resultirt aus der schwebenden Mitte und Vereinigung beider. So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjekts und Prädikats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit soll als eine Harmonie hervorgehen. Die Form des Satzes ist die Erscheinung des bestimmten Sinnes oder der Accent, der seine Erfüllung unterscheidet; daß aber das Prädikat die Substanz

ausdrückt, und das Subjekt selbst ins Allgemeine fällt, ist die Einheit, worin jener Accent verklingt.

Um das Gesagte durch Beispiele zu erläutern, so ist in dem Satz: Gott ist das Seyn, das Prädikat das Seyn; es hat substantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt. Seyn soll hier nicht Prädikat, sondern das Wesen seyn; dadurch scheint Gott aufzuhören, das zu seyn, was er durch die Stellung des Satzes ist, nämlich das feste Subjekt. — Das Denken, statt im Uebergange vom Subjekte zum Prädikate weiter zu kommen, fühlt sich, da das Subjekt verloren geht, vielmehr gehemmt, und zu dem Gedanken des Subjekts, weil es dasselbe vermißt, zurückgeworfen; oder es findet, da das Prädikat selbst als ein Subjekt, als das Seyn, als das Wesen ausgesprochen ist, welches die Natur des Subjekts erschöpft, das Subjekt unmittelbar auch im Prädikate; und nun, statt daß es im Prädikate in sich gegangen die freie Stellung des Raisonnirens erhielte, ist es in den Inhalt noch vertieft, oder wenigstens ist die Forderung vorhanden, in ihn vertieft zu seyn. — So auch wenn gesagt wird, das Wirkliche ist das Allgemeine, so vergeht das Wirkliche, als Subjekt, in seinem Prädikate. Das Allgemeine soll nicht nur die Bedeutung des Prädikats haben, so daß der Satz dieß aussagte, das Wirkliche sey allgemein, sondern das Allgemeine soll das Wesen des Wirklichen ausdrücken. — Das Denken verliert daher so sehr seinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjekte hatte, als es im Prädikate darauf zurückgeworfen wird, und in diesem nicht in sich, sondern in das Subjekt des Inhalts zurückgeht.

Auf diesem ungewohnten Hemmen beruhen großen Theils die Klagen über die Unverständlichkeit philosophischer Schriften, wenn anders im Individuum die sonstigen Bedingungen der Bildung, sie zu verstehen, vorhanden sind. Wir sehen in dem Gesagten den Grund des ganz bestimmten Vorwurfs, der ihnen oft gemacht wird, daß Mehreres erst wiederholt gelesen werden

müsse, ehe es verstanden werden könne; — ein Vorwurf, der etwas Ungebührliches und Letztes enthalten soll, so daß er, wenn er gegründet, weiter keine Gegenrede zulasse. — Es erhellt aus dem Obigen, welche Bewandtniß es damit hat. Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjekts und Prädikats, und des gewöhnten Verhaltens des Wissens. Dieß Verhalten und die Meinung desselben zerstört sein philosophischer Inhalt; die Meinung erfährt, daß es anders gemeint ist, als sie meinte, und diese Korrektion seiner Meinung nöthigt das Wissen auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu fassen.

Eine Schwierigkeit, die vermieden werden sollte, macht die Vermischung der spekulativen und der raisonnirenden Weise aus, wenn einmal das vom Subjekte Gesagte die Bedeutung seines Begriffs hat, das andere Mal aber auch nur die Bedeutung seines Prädikats oder Accidens. — Die eine Weise stört die andere, und erst diejenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastisch zu seyn, welche strenge die Art des gewöhnlichen Verhältnisses der Theile eines Satzes ausschlösse.

In der That hat auch das nicht spekulative Denken sein Recht, das gültig, aber in der Weise des spekulativen Satzes nicht beachtet ist. Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf unmittelbare Weise geschehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes. Sondern diese entgegengesetzte Bewegung muß ausgesprochen werden; sie muß nicht nur jene innerliche Hemmung, sondern dieß Zurückgehen des Begriffs in sich muß dargestellt seyn. Diese Bewegung, welche das ausmacht, was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das wirkliche Spekulative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative Darstellung. Als Satz ist das Spekulative nur die innerliche Hemmung und die nichtdaseyende Rückkehr des Wesens in sich. Wir sehen uns daher oft von philosophischen Expositionen

an dieses innere Anschauen verwiesen, und dadurch die Darstellung der dialektischen Bewegung des Satzes erspart, die wir verlangten. — Der Satz soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang. — Bei dem sonstigen Erkennen macht der Beweis diese Seite der ausgesprochenen Innerlichkeit aus. Nachdem aber die Dialektik vom Beweise getrennt worden, ist in der That der Begriff des philosophischen Beweisens verloren gegangen.

Es kann hierüber erinnert werden, daß die dialektische Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Theilen oder Elementen habe; die aufgezeigte Schwierigkeit scheint daher immer zurückzukehren, und eine Schwierigkeit der Sache selbst zu seyn. — Es ist dieß dem ähnlich, was beim gewöhnlichen Beweise so vorkommt, daß die Gründe, die er gebraucht, selbst wieder einer Begründung bedürfen, und so fort ins Unendliche. Diese Form des Begründens und Bedingens gehört aber jenem Beweisen, von dem die dialektische Bewegung verschieden ist, und somit dem äußerlichen Erkennen an. Was diese selbst betrifft, so ist ihr Element der reine Begriff, hiermit hat sie einen Inhalt, der durch und durch Subjekt an ihm selbst ist. Es kommt also kein solcher Inhalt vor, der als zum Grunde liegendes Subjekt sich verhielte, und dem seine Bedeutung als ein Prädikat zukäme; der Satz ist unmittelbar eine nur leere Form. — Außer dem sinnlichangeschauten oder vorgestellten Selbst ist es vornehmlich der Name als Name, der das reine Subjekt, das leere begrifflose Eins bezeichnet. Aus diesem Grunde kann es z. B. dienlich seyn, den Namen: Gott, zu vermeiden, weil dieß Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, sondern der eigentliche Name, die feste Ruhe des zum Grunde liegenden Subjekts ist; da hingegen z. B. das Seyn, oder das Eine, die Einzelnheit, das Subjekt, selbst auch unmittelbar Begriffe andeuten. — Wenn auch von jenem Sub-

jekte spekulative Wahrheiten gesagt werden, so entbehrt doch ihr Inhalt des immanenten Begriffs, weil er nur als ruhendes Subjekt vorhanden ist, und sie bekommen durch diesen Umstand leicht die Form der bloßen Erbaulichkeit. — Von dieser Seite wird also auch das Hinderniß, das in der Gewohnheit liegt, das spekulative Prädikat nach der Form des Satzes, nicht als Begriff und Wesen zu fassen, durch die Schuld des philosophischen Vortrags selbst vermehrt und verringert werden können. Die Darstellung muß, der Einsicht in die Natur des Spekulativen getreu, die dialektische Form behalten und nichts hereinnehmen, als insofern es begriffen wird und der Begriff ist.

So sehr als das raisonnirende Verhalten, ist dem Studium der Philosophie die nicht raisonnirende Einbildung auf ausgemachte Wahrheiten hinderlich, auf welche der Besitzer es nicht nöthig zu haben meint zurückzukommen, sondern sie zu Grunde legt und sie aussprechen, so wie durch sie richten und absprechen zu können glaubt. Von dieser Seite thut es besonders Noth, daß wieder ein ernsthaftes Geschäft aus dem Philosophiren gemacht werde. Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Ueberzeugung, daß, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Uebens derselben nöthig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurtheil zu herrschen, daß, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht im Stande sey, Schuhe zu machen, — jeder doch unmittelbar zu philosophiren, und die Philosophie zu beurtheilen verstehe, weil er den Maaßstab an seiner natürlichen Vernunft dazu besitze, — als ob er den Maaßstab eines Schuhes nicht an seinem Fuße ebenfalls besäße. — Es scheint gerade in den Mangel von Kenntnissen und von Studium der Besitz der Philosophie gesetzt zu werden, und diese da aufzuhören, wo jene anfangen. Sie wird häufig für ein formelles inhaltleeres Wissen gehalten, und es fehlt sehr an der Einsicht, daß was, auch dem Inhalte

nach, in irgend einer Kenntniß und Wissenschaft Wahrheit ist, diesen Namen allein dann verdienen kann, wenn es von der Philosophie erzeugt worden; daß die anderen Wissenschaften, sie mögen es mit Raisonniren ohne die Philosophie versuchen, so viel sie wollen, ohne sie nicht Leben, Geist, Wahrheit in ihnen zu haben vermögen.

In Ansehung der eigentlichen Philosophie sehen wir für den langen Weg der Bildung, für die eben so reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geist zum Wissen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den gesunden Menschenverstand, der sich weder mit anderem Wissen noch mit dem eigentlichen Philosophiren bemüht und gebildet hat, sich unmittelbar als ein vollkommenes Aequivalent und so gutes Surrogat ansehen, als etwa die Cichorie ein Surrogat des Kaffee's zu seyn gerühmt wird. Es ist nicht erfreulich, zu bemerken, daß die Unwissenheit und die form- wie geschmacklose Rohheit selbst, die unfähig ist, ihr Denken auf einen abstrakten Satz, noch weniger auf den Zusammenhang mehrerer festzuhalten, bald die Freiheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu seyn versichert. Die letztere, wie jetzt in der Philosophie, grassirte bekanntlich einst eben so in der Poesie; statt Poesie aber, wenn das Produciren dieser Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Prose oder, wenn es über diese hinausging, verrückte Reden. So jetzt ein natürliches Philosophiren, das sich zu gut für den Begriff und durch dessen Mangel für ein anschauendes und poetisches Denken hält, bringt willkürliche Kombinationen einer durch den Gedanken nur desorganisirten Einbildungskraft zu Markte, — Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poesie noch Philosophie sind.

Dagegen im ruhigeren Bette des gesunden Menschenverstandes fortfließend giebt das natürliche Philosophiren eine Rhetorik trivialer Wahrheiten zum Besten. Wird ihm die Unbedeutenheit derselben vorgehalten, so versichert es dagegen, daß der Sinn

und die Erfüllung in seinem Herzen vorhanden sey, und auch so bei Anderen vorhanden seyn müsse, indem es überhaupt mit der Unschuld des Herzens und der Reinheit des Gewissens und dergleichen, letzte Dinge gesagt zu haben meint, wogegen weder Einrede stattfinde, noch etwas weiteres gefordert werden könne. Es war aber darum zu thun, daß das Beste nicht im Inneren zurückbliebe, sondern aus diesem Schachte zu Tage gefördert werde. Letzte Wahrheiten jener Art vorzubringen, diese Mühe konnte längst erspart werden; denn sie sind längst etwa im Katechismus, in den Sprüchwörtern des Volks u. s. f. zu finden. — Es ist nicht schwer, solche Wahrheiten an ihrer Unbestimmtheit oder Schiefheit zu fassen, oft die gerade entgegengesetzten ihrem Bewußtseyn in ihm selbst aufzuzeigen. Es wird, indem es sich aus der Verwirrung, die in ihm angerichtet wird, zu ziehen bemüht, in neue verfallen und wohl zu dem Ausbruche kommen, daß ausgemachtermaßen dem so und so, jenes aber Sophistereien seyen; — ein Schlagwort des gemeinen Menschenverstandes gegen die gebildete Vernunft, wie den Ausdruck: Träumereien, die Unwissenheit der Philosophie sich für diese ein für allemal gemerkt hat. — Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; — mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieser ist auf die Uebereinkunft mit anderen zu dringen, und ihre Existenz ist nur in der zu Stande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtseyn. Das Widermenschliche, das Thierische besteht darin, im Gefühle stehen zu bleiben und nur durch dieses sich mittheilen zu können.

Wenn nach einem königlichen Wege zur Wissenschaft gefragt würde, so kann kein bequemerer angegeben werden, als der, sich auf den gesunden Menschenverstand zu verlassen, und um übrigens auch mit der Zeit und mit der Philosophie fortzuschrei-

ten, Recensionen von philosophischen Schriften, etwa gar die Vorreden und ersten Paragraphen derselben zu lesen; denn diese geben die allgemeinen Grundsätze, worauf alles ankommt, und jene neben der historischen Notiz noch die Beurtheilung, die sogar, weil sie Beurtheilung ist, über das Beurtheilte hinaus ist. Dieser gemeine Weg macht sich im Hausrocke; aber im hohenpriesterlichen Gewande schreitet das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen einher — einen Weg, der vielmehr schon selbst das unmittelbare Seyn im Centrum, die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze ist. Wie jedoch solche Tiefe noch nicht den Quell des Wesens offenbart, so sind diese Raketen noch nicht das Empyreum. Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstandes, sondern gebildete und vollständige Erkenntniß, — noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie sich verderbenden Anlage der Vernunft, sondern die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit ist, welche fähig ist, das Eigenthum aller selbstbewußten Vernunft zu seyn.

Indem ich das, wodurch die Wissenschaft existirt, in die Selbstbewegung des Begriffs setze, scheint die Betrachtung, daß die angeführten und noch andere äußere Seiten der Vorstellungen unserer Zeit über die Natur und Gestalt der Wahrheit hiervon abweichen, ja ganz entgegen sind, einem Versuche, das System der Wissenschaft in jener Bestimmung darzustellen, keine günstige Aufnahme zu versprechen. Inzwischen kann ich bedenken, daß, wenn z. B. zuweilen das Vortreffliche der Philosophie Plato's in seine wissenschaftlich werthlosen Mythen gesetzt wird, es auch Zeiten gegeben, welche sogar Zeiten der Schwärmerei genannt werden, worin die aristotelische Philosophie um ihrer spekulativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Plato,

wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik, für die wahre Enthüllung und den positiven Ausdruck des göttlichen Lebens gehalten wurde, und sogar bei vieler Trübheit dessen, was die Ekstase erzeugte, diese mißverstandene Ekstase in der That nichts anderes als der reine Begriff seyn sollte, — daß ferner das Vortreffliche der Philosophie unserer Zeit seinen Werth selbst in die Wissenschaftlichkeit setzt, und wenn auch die Anderen es anders nehmen, nur durch sie in der That sich geltend macht. Somit kann ich auch hoffen, daß dieser Versuch, die Wissenschaft dem Begriffe zu vindiciren und sie in diesem ihrem eigenthümlichen Elemente darzustellen, sich durch die innere Wahrheit der Sache Eingang zu verschaffen wissen werde. Wir müssen überzeugt seyn, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet; auch daß das Individuum dieses Effekts bedarf, um das, was noch seine einsame Sache ist, daran sich zu bewähren, und die Ueberzeugung, die nur erst der Besonderheit angehört, als etwas Allgemeines zu erfahren. Hierbei aber ist häufig das Publikum von denen zu unterscheiden, welche sich als seine Repräsentanten und Sprecher betragen. Jenes verhält sich in manchen Rücksichten anders als diese, ja selbst entgegengesetzt. Wenn es gutmüthiger Weise die Schuld, daß ihm eine philosophische Schrift nicht zusagt, eher auf sich nimmt, so schieben hingegen diese, ihrer Kompetenz gewiß, alle Schuld auf den Schriftsteller. Die Wirkung ist in jenem stiller als das Thun dieser Todten, wenn sie ihre Todten begraben. Wenn jetzt die allgemeine Einsicht überhaupt gebildeter, ihre Neugierde wachsamer und ihr Urtheil schneller bestimmt ist, so daß die Füße derer, die dich hinaustragen werden, schon vor der Thüre stehen, so ist hiervon oft die langsamere Wirkung zu unterscheiden, welche die Aufmerksamkeit, die durch imponirende Versicherungen erzwungen wurde, so wie den wegwerfenden Ta=

del berichtigt, und einem Theile eine Mitwelt erst in einiger Zeit giebt, während ein anderer nach dieser keine Nachwelt mehr hat.

Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geistes so sehr erstarkt und die Einzelnheit, wie sich gebührt, um so viel gleichgültiger geworden ist, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichthum hält und ihn fordert, der Antheil, der an dem gesammten Werke des Geistes auf die Thätigkeit des Individuums fällt, nur gering seyn kann, so muß dieses, wie die Natur der Wissenschaft schon es mit sich bringt, sich um so mehr vergessen, und zwar werden und thun, was es kann, aber es muß eben so weniger von ihm gefordert werden, wie es selbst weniger von sich erwarten und für sich fordern darf.

Einleitung.

Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es nothwendig sey, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgniß scheint gerecht, theils daß es verschiedene Arten der Erkenntniß geben, und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks seyn möchte, hiermit durch falsche Wahl unter ihnen, — theils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze, Wolken des Irrthums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden. Diese Besorgniß muß sich wohl sogar in die Ueberzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was Ansich ist, durch das Erkennen dem Bewußtseyn zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sey, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle. Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache, sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formirung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Thätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch

so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist. Wir gebrauchen in beiden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegentheil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen. Es scheint zwar, daß diesem Uebelstande durch die Kenntniß der Wirkungsweise des Werkzeugs abzuhelfen steht; denn sie macht es möglich, den Theil, welcher in der Vorstellung, die wir durch das Werkzeug vom Absoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen, und so das Wahre rein zu erhalten. Allein diese Verbesserung würde uns in der That nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formirten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran gethan hat, so ist uns das Ding, — hier das Absolute — gerade wieder so viel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimruthe der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und seyn wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene giebt, als nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervorzubringen. Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein Medium uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es eben so nichts, sie im Resultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das Erkennen, und dieses abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung, oder der leere Ort bezeichnet worden.

Inzwischen wenn die Besorgniß, in Irrthum zu gerathen, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in

dieß Mißtrauen gesetzt, und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrthum selbst ist. In der That setzt sie etwas und zwar manches als Wahrheit voraus, und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sey. Sie setzt nämlich Vorstellungen von dem Erkennen als einem Werkzeuge und Medium, auch einen Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen voraus; vorzüglich aber dieß, daß das Absolute auf einer Seite stehe, und das Erkennen auf der anderen Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles, oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sey; eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrthume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen giebt.

Diese Konsequenz ergiebt sich daraus, daß das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist. Sie kann abgelehnt werden durch den Unterschied, daß ein Erkennen, welches zwar nicht, wie die Wissenschaft will, das Absolute erkennt, doch auch wahr; und das Erkennen überhaupt, wenn es dasselbe zu fassen zwar unfähig sey, doch anderer Wahrheit fähig seyn könne. Aber wir sehen nachgerade, daß solches Hin- und Herreden auf einen trüben Unterschied zwischen einem absoluten Wahren und einem sonstigen Wahren hinausläuft, und das Absolute, das Erkennen, und so fort, Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, die erst zu erlangen ist.

Statt mit dergleichen unnützen Vorstellungen und Redensarten von dem Erkennen, als einem Werkzeuge, des Absoluten habhaft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken und so fort, — Verhältnisse, worauf wohl alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten, und einem Absoluten, das von dem Erkennen getrennt ist, hinauslaufen, — statt mit den Ausreden, welche das

Unvermögen der Wissenschaft aus der Voraussetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreien, und zugleich sich das Ansehen eines ernsthaften und eifrigen Bemühens zu geben, — so wie statt mit Antworten auf alles dieses sich herumzuplacken, könnten sie als zufällige und willkürliche Vorstellungen geradezu verworfen, und der damit verbundene Gebrauch von Worten als dem Absoluten, dem Erkennen, auch dem Objektiven und Subjektiven, und unzähligen anderen, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, sogar als Betrug angesehen werden. Denn das Vorgeben, theils daß ihre Bedeutung allgemein bekannt ist, theils auch, daß man selbst ihren Begriff hat, scheint eher nur die Hauptsache ersparen zu sollen, nämlich diesen Begriff zu geben. Mit mehr Recht dagegen könnte die Mühe gespart werden, von solchen Vorstellungen und Redensarten, wodurch die Wissenschaft selbst abgewehrt werden soll, überhaupt Notiz zu nehmen; denn sie machen nur eine leere Erscheinung des Wissens aus, welche vor der auftretenden Wissenschaft unmittelbar verschwindet. Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht *sie* in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es ist hierbei gleichgültig, sich vorzustellen, daß *sie* die Erscheinung ist, weil sie *neben anderem* auftritt, oder jenes andere unwahre Wissen ihr Erscheinen zu nennen. Die Wissenschaft muß sich aber von diesem Scheine befreien, und sie kann dieß nur dadurch, daß sie sich gegen ihn wendet. Denn sie kann ein Wissen, welches nicht wahrhaft ist, weder als eine gemeine Ansicht der Dinge nur verwerfen, und versichern, daß sie eine ganz andere Erkenntniß, und jenes Wissen für sie gar nichts ist; noch sich auf die Ahnung eines Bessern in ihm selbst berufen. Durch jene *Versicherung* erklärte sie ihr *Seyn* für ihre Kraft; aber das unwahre Wissen beruft sich eben so darauf, daß *es ist*, und *versichert*, daß ihm die Wissenschaft nichts ist; *ein* tro=

ckenes Versichern gilt aber gerade so viel als ein anderes. Noch weniger kann sie sich auf die bessere Ahnung berufen, welche in dem nicht wahrhaften Erkennen vorhanden und in ihm selbst die Hinweisung auf sie sey; denn eines Theils beriefe sie sich eben so wieder auf ein Seyn; andern Theils aber auf sich, als auf die Weise, wie sie im nicht wahrhaften Erkennen ist, d. h., auf eine schlechte Weise ihres Seyns, und auf ihre Erscheinung vielmehr, als darauf, wie sie an und für sich ist. Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden.

Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigenthümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu seyn, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus, als der Weg des natürlichen Bewußtseyns, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden; oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntniß desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.

Das natürliche Bewußtseyn wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens, oder nicht reales Wissen zu seyn. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisirung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewußte Einsicht

in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reelste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realisirte Begriff ist. Dieser sich vollbringende Skepticismus ist darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernsthafte Eifer um Wahrheit und Wissenschaft sich für diese fertig gemacht und ausgerüstet zu haben wähnt; nämlich mit dem Vorsatze, in der Wissenschaft auf die Autorität sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Ueberzeugung zu folgen, oder besser noch, alles selbst zu produciren, und nur die eigene That für das Wahre zu halten. Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtseyn auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseyns selbst zur Wissenschaft. Jener Vorsatz stellt die Bildung in der einfachen Weise des Vorsatzes als unmittelbar abgethan und geschehen vor; dieser Weg aber ist gegen diese Unwahrheit die wirkliche Ausführung. Der eigenen Ueberzeugung folgen, ist allerdings mehr, als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Ueberzeugung, ist nicht nothwendig der Inhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrthums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Ueberzeugung im Systeme des Meinens und des Vorurtheils zu stecken, unterscheidet sich von einander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern Weise beiwohnt. Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseyns richtende Skepticismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zu Stande bringt, welcher es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtseyn, das geradezu ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der That dessen unfähig ist, was es unternehmen will.

Die Vollständigkeit der Formen des nicht realen Be-

wußtseyns wird sich durch die Nothwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben. Um dieß begreiflich zu machen, kann im Allgemeinen zum Voraus bemerkt werden, daß die Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseyns in seiner Unwahrheit, nicht eine bloß negative Bewegung ist. Eine solche einseitige Ansicht hat das natürliche Bewußtseyn überhaupt von ihr; und ein Wissen, welches diese Einseitigkeit zu seinem Wesen macht, ist eine der Gestalten des unvollendeten Bewußtseyns, welche in den Verlauf des Weges selbst fällt, und darin sich darbieten wird. Sie ist nämlich der Skepticismus, der in dem Resultate nur immer das reine Nichts sieht, und davon abstrahirt, daß dieß Nichts bestimmt das Nichts dessen ist, woraus es resultirt. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der That das wahrhafte Resultat; es ist hiermit selbst ein bestimmtes und hat einen Inhalt. Der Skepticismus, der mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob, und was ihm etwa Neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen. Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als bestimmte Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Uebergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergiebt.

Das Ziel aber ist dem Wissen eben so nothwendig, als die Reihe des Fortganges, gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nöthig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner früheren Station ist Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Daseyn hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinaus-

getrieben, und dieß Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtseyn aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dieß Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, neben dem Beschränkten. Das Bewußtseyn leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst. Bei dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl zurücktreten, und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten streben. Sie kann aber keine Ruhe finden; es sey daß sie in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will; der Gedanke verkümmert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stört die Trägheit; oder daß sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche Alles in seiner Art gut zu finden versichert; diese Versicherung leidet eben so Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, in so fern es eine Art ist. Oder die Furcht vor der Wahrheit mag sich vor sich und anderen hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiße Eifer für die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden, als die einzige der Eitelkeit, immer noch gescheuter zu seyn, als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von andern hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zurückzukehren versteht, und an diesem eigenen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulösen und statt alles Inhalts nur das trockene Ich zu finden weiß, ist eine Befriedigung, welche sich selbst überlassen werden muß; denn sie flieht das Allgemeine, und sucht nur das Fürsichseyn.

Wie dieses vorläufig und im Allgemeinen über die Weise und Nothwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über die Methode der Ausführung etwas zu erinnern dienlich seyn. Diese Darstellung als ein Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen, und als Unter-

suchung und Prüfung der Realität des Erkennens vorgestellt, scheint nicht ohne irgend eine Voraussetzung, die als Maaßstab zu Grunde gelegt wird, stattfinden zu können. Denn die Prüfung besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maaßstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüft wird, mit ihm, die Entscheidung, ob es richtig oder unrichtig ist; und der Maaßstab überhaupt, und eben so die Wissenschaft, wenn sie der Maaßstab wäre, ist dabei als das Wesen oder als das Ansich angenommen. Aber hier, wo die Wissenschaft erst auftritt, hat weder sie selbst, noch was es sey, sich als das Wesen oder als das Ansich gerechtfertigt, und ohne ein solches scheint keine Prüfung stattfinden zu können.

Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstrakten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewußtseyn vorkommen. Dieses unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht; oder wie dieß ausgedrückt wird, es ist etwas für dasselbe; und die bestimmte Seite dieses Beziehens, oder des Seyns von Etwas für ein Bewußtseyn ist das Wissen. Von diesem Seyn für ein Anderes unterscheiden wir aber das Ansichseyn; das auf das Wissen Bezogene wird eben so von ihm unterschieden, und gesetzt als seyend auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt Wahrheit. Was eigentlich an diesen Bestimmungen sey, geht uns weiter hier nichts an; denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, so werden auch zunächst seine Bestimmungen aufgenommen, wie sie sich unmittelbar darbieten; und so, wie sie gefaßt worden sind, ist es wohl, daß sie sich darbieten.

Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es an sich ist. Allein in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand, es ist für uns; und

das Ansich desselben, welches sich ergäbe, wäre so vielmehr sein Seyn für uns; was wir als sein Wesen behaupten würden, wäre vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. Das Wesen oder der Maaßstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen, und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht nothwendig anzuerkennen.

Aber die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen, überhebt dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung. Das Bewußtseyn giebt seinen Maaßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst seyn; denn die Unterscheidung, welche so eben gemacht ist, fällt in es. Es ist in ihm eines für ein Anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmung des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm dieß Andere nicht nur für es, sondern auch außer dieser Beziehung oder an sich; das Moment der Wahrheit. An dem also, was das Bewußtseyn innerhalb seiner für das Ansich oder das Wahre erklärt, haben wir den Maaßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen. Nennen wir das Wissen den Begriff, das Wesen oder das Wahre aber, das Seyende oder den Gegenstand, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber das Wesen oder das Ansich des Gegenstandes den Begriff, und verstehen dagegen unter dem Gegenstande, ihn als Gegenstand, nämlich wie er für ein Anderes ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht. Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist; das Wesentliche aber ist, dieß für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, Begriff und Gegenstand, Füreinanderes- und Ansichselbstseyn, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiermit wir nicht nöthig haben, Maaßstäbe mitzubringen, und unsere Einfälle und Gedanken

bei der Untersuchung zu appliciren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie an und für sich selbst ist, zu betrachten.

Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maaßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtseyn selbst vorhanden sind, wird eine Zuthat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen Prüfung überhoben, so daß, indem das Bewußtseyn sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt. Denn das Bewußtseyn ist einer Seits Bewußtseyn des Gegenstandes, anderer Seits Bewußtseyn seiner selbst; Bewußtseyn dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtseyn seines Wissens davon. Indem beide für dasselbe sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird für dasselbe, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht. Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu seyn, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er, nicht für dasselbe, sondern wie er an sich ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß ihm etwas das Ansich, ein anderes Moment aber das Wissen, oder das Seyn des Gegenstandes für das Bewußtseyn ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung. Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtseyn sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der That auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiermit dem Bewußtseyn, daß dasjenige, was ihm vorher das Ansich war, nicht an sich ist, oder daß es nur für es an sich war. In-

dem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maaßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maaßstab er seyn sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maaßstabes.

Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtseyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird. Es ist in dieser Beziehung an dem so eben erwähnten Verlaufe ein Moment noch näher herauszuheben, wodurch sich über die wissenschaftliche Seite der folgenden Darstellung ein neues Licht verbreiten wird. Das Bewußtseyn weiß Etwas, dieser Gegenstand ist das Wesen oder das Ansich; er ist aber auch für das Bewußtseyn das Ansich; damit tritt die Zweideutigkeit dieses Wahren ein. Wir sehen, daß das Bewußtseyn jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste Ansich, den zweiten, das für es Seyn dieses Ansich. Der letztere scheint zunächst nur die Reflexion des Bewußtseyns in sich selbst zu seyn, ein Vorstellen, nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von jenem ersten. Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert sich ihm dabei der erste Gegenstand; er hört auf, das Ansich zu seyn, und wird ihm zu einem solchen, der nur für es das Ansich ist; somit aber ist dann dieß: das für es Seyn dieses Ansich, das Wahre, das heißt aber, dieß ist das Wesen, oder sein Gegenstand. Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.

An dieser Darstellung des Verlaufs der Erfahrung ist ein Moment, wodurch sie mit demjenigen nicht übereinzustimmen scheint, was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt. Der Uebergang nämlich vom ersten Gegenstande und dem Wis-

sen desselben zu dem andern Gegenstande, an dem man sagt, daß die Erfahrung gemacht sey, wurde so angegeben, daß das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das für das Bewußtseyn des ersten Ansich, der zweite Gegenstand selbst werden soll. Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs, an einem andern Gegenstande machen, den wir zufälliger Weise und äußerlich etwa finden, so daß überhaupt nur das reine Auffassen dessen, was an und für sich ist, in uns falle. In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine Umkehrung des Bewußtseyns selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zuthat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseyns zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewußtseyn ist, das wir betrachten. Es ist aber dieß in der That auch derselbe Umstand, von welchem oben schon in Ansehung des Verhältnisses dieser Darstellung zum Skepticismus die Rede war, daß nämlich das jedesmalige Resultat, welches sich an einem nicht wahrhaften Wissen ergiebt, nicht in ein leeres Nichts zusammenlaufen dürfe, sondern nothwendig als Nichts desjenigen, dessen Resultat es ist, aufgefaßt werden müsse; ein Resultat, welches das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat. Dieß bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtseyn zu einem Wissen von ihm herabsinkt, und das Ansich zu einem für das Bewußtseyn Seyn des Ansich wird, dieß der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseyns auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist, als der vorhergehenden. Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit leitet. Nur diese Nothwendigkeit selbst, oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtseyn, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken

vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des Ansich- oder Fürunsseyns, welches nicht für das Bewußtseyn, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der Inhalt aber dessen, was uns entsteht, ist für es, und wir begreifen nur das Formelle desselben, oder sein reines Entstehen; für es ist dieß Entstandene nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden.

Durch diese Nothwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns.

Die Erfahrung, welche das Bewußtseyn über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen, als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigenthümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu seyn, sondern so, wie sie für das Bewußtseyn sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen Gestalten des Bewußtseyns sind. Indem es zu seiner wahren Existenz sich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu seyn, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt, und endlich, indem es selbst dieß sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.

A. Bewußtseyn.

I.

Die sinnliche Gewißheit oder das Diese und das Meinen.

Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes seyn, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren oder Seyenden ist. Wir haben uns eben so unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.

Der konkrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit läßt sie unmittelbar als die reichste Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum erscheinen, für welchen eben so wohl, wenn wir im Raume und in der Zeit, worin er sich ausbreitet, — hinaus als wenn wir uns ein Stück aus dieser Fülle nehmen, und durch Theilung in dasselbe hineingehen, keine Grenze zu finden ist. Sie erscheint außerdem als die wahrhafteste; denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich. Diese Gewißheit aber giebt in der That sich selbst für die abstrakteste und ärmste Wahrheit aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dieß aus: es ist; und ihre Wahrheit enthält allein das Seyn der Sache; das Bewußtseyn seiner Seits ist in dieser Gewißheit nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner Dieser, und der Gegenstand eben so nur als rei-

nes Dieses. Ich, dieser, bin dieser Sache nicht darum gewiß, weil Ich als Bewußtseyn hierbei mich entwickelte und mannigfaltig den Gedanken bewegte. Auch nicht darum, weil die Sache, deren ich gewiß bin, nach einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder ein vielfaches Verhalten zu andern wäre. Beides geht die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit nichts an; weder Ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung einer mannigfaltigen Vermittelung; Ich, nicht die Bedeutung eines mannigfaltigen Vorstellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannigfaltiger Beschaffenheiten, sondern die Sache ist; und sie ist, nur weil sie ist; sie ist, dieß ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine Seyn oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre Wahrheit aus. Eben so ist die Gewißheit als Beziehung unmittelbare reine Beziehung; das Bewußtseyn ist Ich, weiter nichts, ein reiner Dieser; der Einzelne weiß reines Dieses, oder das Einzelne.

An dem reinen Seyn aber, welches das Wesen dieser Gewißheit ausmacht, und welches sie als ihre Wahrheit aussagt, spielt, wenn wir zusehen, noch vieles andere beiher. Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein Beispiel derselben. Unter den unzähligen dabei vorkommenden Unterschieden finden wir allenthalben die Hauptverschiedenheit, daß nämlich in ihr sogleich aus dem reinen Seyn, die beiden schon genannten Diesen, ein Dieser als Ich, und ein Dieses als Gegenstand herausfallen. Reflektiren wir über diesen Unterschied, so ergiebt sich, daß weder das Eine noch das Andere nur unmittelbar, in der sinnlichen Gewißheit ist, sondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewißheit durch ein Anderes, nämlich die Sache; und diese ist eben so in der Gewißheit durch ein Anderes, nämlich durch Ich.

Diesen Unterschied des Wesens und des Beispiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittelung, machen nicht nur wir, son-

dern wir finden ihn an der sinnlichen Gewißheit selbst, und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmten, ist er aufzunehmen. Es ist in ihr eines als das einfache Unmittelbarseyende, oder als das Wesen gesetzt, der Gegenstand; das andere aber, als das Unwesentliche und Vermittelte, welches darin nicht an sich, sondern durch ein Anderes ist, Ich, ein Wissen, das den Gegenstand nur darum weiß, weil er ist, und das seyn oder auch nicht seyn kann. Der Gegenstand aber ist das Wahre und das Wesen; er ist, gleichgültig dagegen, ob er gewußt wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewußt wird; das Wissen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist.

Der Gegenstand ist also zu betrachten, ob er in der That, in der sinnlichen Gewißheit selbst, als solches Wesen ist, für welches er von ihr ausgegeben wird; ob dieser sein Begriff, Wesen zu seyn, dem entspricht, wie er in ihr vorhanden ist. Wir haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflektiren und nachzudenken, was er in Wahrheit seyn möchte, sondern ihn nur zu betrachten, wie ihn die sinnliche Gewißheit an ihr hat.

Sie ist also selbst zu fragen: Was ist das Dieses? Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seyns, als das Jetzt, und als das Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: was ist das Jetzt? antworten wir also zum Beispiel: das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; eben so wenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir Jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist.

Das Jetzt, welches Nacht ist, wird aufbewahrt, d. h. es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein

Seyendes; es erweist sich aber vielmehr als ein Nichtseyendes. Das Jetzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; eben so erhält es sich gegen den Tag, der es Jetzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist, oder als ein Negatives überhaupt. Dieses sich erhaltende Jetzt ist daher nicht ein unmittelbares, sondern ein vermitteltes; denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes dadurch bestimmt, daß Anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabei ist es eben noch so einfach als zuvor, Jetzt, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt; so wenig die Nacht und der Tag sein Seyn ist, eben so wohl ist es auch Tag und Nacht; es ist durch dieß sein Andersseyn gar nicht afficirt. Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein Nichtdieses, und eben so gleichgültig, auch Dieses wie Jenes zu seyn, nennen wir ein Allgemeines; das Allgemeine ist also in der That das Wahre der sinnlichen Gewißheit.

Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus; was wir sagen — ist: Dieses, d.h. das allgemeine Dieses, oder: es ist; d. h. das Seyn überhaupt. Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieses, oder das Seyn überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus; oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit meinen. Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist, und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Seyn, das wir meinen, je sagen können.

Es wird derselbe Fall seyn mit der andern Form des Dieses, mit dem Hier. Das Hier ist z. B. der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden, und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: Das Hier ist nicht ein

Baum, sondern vielmehr ein Haus. Das Hier selbst verschwindet nicht; sondern es ist bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes und so fort, und gleichgültig Haus, Baum zu seyn. Das Dieses zeigt sich also wieder als vermittelte Einfachheit, oder als Allgemeinheit.

Dieser sinnlichen Gewißheit, indem sie an ihr selbst das Allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist, bleibt also das reine Seyn als ihr Wesen, aber nicht als Unmittelbares, sondern als ein solches, dem die Negation und Vermittlung wesentlich ist; hiermit nicht als das, was wir unter dem Seyn meinen, sondern das Seyn mit der Bestimmung, daß es die Abstraktion oder das rein Allgemeine ist, und unsere Meinung, für welche das Wahre der sinnlichen Gewißheit nicht das Allgemeine ist, bleibt allein diesem leeren oder gleichgültigen Jetzt und Hier gegenüber noch übrig.

Vergleichen wir das Verhältniß, in welchem das Wissen und der Gegenstand zuerst auftrat, mit dem Verhältnisse derselben, wie sie in diesem Resultate zu stehen kommen, so hat es sich umgekehrt. Der Gegenstand, der das Wesentliche seyn sollte, ist nun das Unwesentliche der sinnlichen Gewißheit; denn das Allgemeine, zu dem er geworden ist, ist nicht mehr ein solches, wie er für sie wesentlich seyn sollte, sondern sie ist jetzt in dem Entgegengesetzten, nämlich in dem Wissen, das vorher das Unwesentliche war, vorhanden. Ihre Wahrheit ist in dem Gegenstande, als meinem Gegenstande, oder im Meinen, er ist, weil Ich von ihm weiß. Die sinnliche Gewißheit ist also zwar aus dem Gegenstande vertrieben, aber dadurch noch nicht aufgehoben, sondern nur in das Ich zurückgedrängt; es ist zu sehen, was uns die Erfahrung über diese ihre Realität zeigt.

Die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nun im Ich, in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens und so fort; das Verschwinden des einzelnen Jetzt und Hier, das wir meinen, wird dadurch abgehalten, daß Ich sie fest halte. Das Jetzt

ist Tag, weil Ich ihn sehe; das Hier ein Baum, eben darum. Die sinnliche Gewißheit erfährt aber in diesem Verhältnisse dieselbe Dialektik an ihr, als in dem vorigen. Ich, Dieser sehe den Baum, und behaupte den Baum als das Hier; ein anderer Ich sieht aber das Haus, und behauptet, das Hier sey nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Beide Wahrheiten haben dieselbe Beglaubigung, nämlich die Unmittelbarkeit des Sehens, und die Sicherheit und Versicherung beider über ihr Wissen; die eine verschwindet aber in der anderen.

Was darin nicht verschwindet, ist Ich, als Allgemeines, dessen Sehen weder ein Sehen des Baums noch dieses Hauses, sondern ein einfaches Sehen ist, das durch die Negation dieses Hauses und so fort vermittelt, darin eben so einfach und gleichgültig gegen das, was noch beiher spielt, gegen das Haus, den Baum ist. Ich ist nur allgemeines, wie Jetzt, Hier oder Dieses überhaupt; ich meine wohl einen einzelnen Ich, aber so wenig ich das, was ich bei Jetzt, Hier meine, sagen kann, so wenig bei Ich. Indem ich sage, dieses Hier, Jetzt, oder ein Einzelnes, sage ich alle Diese, alle Hier, Jetzt, Einzelne; eben so, indem ich sage, Ich, dieser einzelne Ich, sage ich überhaupt, alle Ich, jeder ist das, was ich sage: Ich, dieser einzelne Ich. Wenn der Wissenschaft diese Forderung als ihr Probierstein, auf dem sie schlechthin nicht aushalten könnte, vorgelegt wird, ein sogenanntes dieses Ding, oder einen diesen Menschen zu deduciren, konstruiren, a priori zu finden, oder wie man dieß ausdrücken will, so ist billig, daß die Forderung sage, welches dieses Ding oder welchen diesen Ich sie meine; aber dieß zu sagen ist unmöglich.

Die sinnliche Gewißheit erfährt also, daß ihr Wesen weder in dem Gegenstande noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des andern ist; denn an beiden ist das, was Ich meine, vielmehr ein Unwesentliches, und der Gegenstand und Ich sind allgemeine, in welchen das-

jenige Jetzt und Hier und Ich, das ich meine, nicht bestehen bleibt, oder *ist*. Wir kommen hierdurch dahin, das *Ganze* der sinnlichen Gewißheit selbst als ihr *Wesen* zu setzen, nicht mehr nur ein Moment derselben, wie in den beiden Fällen geschehen ist, worin zuerst der dem Ich entgegengesetzte Gegenstand, dann Ich ihre Realität seyn sollte. Es ist also nur die *ganze* sinnliche Gewißheit selbst, welche an ihr als **Unmittelbarkeit** festhält, und hierdurch alle Entgegensetzung, die im vorherigen stattfand, aus sich ausschließt.

Diese reine Unmittelbarkeit geht also das Andersseyn des Hier, als Baums, welches in ein Hier, das Nichtbaum ist, das Andersseyn des Jetzt, als Tages, das in ein Jetzt, das Nacht ist, übergeht, oder ein anderes Ich, dem etwas Anderes Gegenstand ist, nichts mehr an. Ihre Wahrheit erhält sich als sich selbst gleichbleibende Beziehung, die zwischen dem Ich und dem Gegenstande keinen Unterschied der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit macht, und in die daher auch überhaupt kein Unterschied eindringen kann. Ich *dieser* behaupte also das *Hier* als *Baum*, und wende mich nicht um, so daß mir das *Hier* zu einem *Nichtbaume* würde; ich nehme auch keine Notiz davon, daß ein *anderer* Ich das *Hier* als *Nichtbaum* sieht, oder daß Ich selbst ein anderesmal, das Hier als Nichtbaum, das Jetzt als Nicht-Tag nehme, sondern Ich bin reines Anschauen; Ich für mich bleibe dabei, das Jetzt ist Tag, oder auch dabei, das Hier ist Baum, vergleiche auch nicht das Hier und Jetzt selbst mit einander, sondern Ich halte an *Einer* unmittelbaren Beziehung fest: das Jetzt ist Tag.

Da hiermit diese Gewißheit nicht mehr herzutreten will, wenn wir sie auf ein Jetzt, das Nacht ist, oder auf einen Ich, dem es Nacht ist, aufmerksam machen, so treten wir zu ihr hinzu, und lassen uns das Jetzt zeigen, das behauptet wird. *Zeigen* müssen wir es uns lassen, denn die Wahrheit dieser unmittelbaren Beziehung ist die Wahrheit *dieses* Ich, der sich auf ein

Jetzt oder ein Hier einschränkt. Würden wir nachher diese Wahrheit vornehmen, oder entfernt davon stehen, so hätte sie gar keine Bedeutung; denn wir höben die Unmittelbarkeit auf, die ihr wesentlich ist. Wir müssen daher in denselben Punkt der Zeit oder des Raums eintreten, sie uns zeigen, d. h. uns zu demselben diesem Ich, welches das gewißwissende ist, machen lassen. Sehen wir also, wie das Unmittelbare beschaffen ist, das uns aufgezeigt wird.

Es wird das Jetzt gezeigt; dieses Jetzt. Jetzt; es hat schon aufgehört zu seyn, indem es gezeigt wird; das Jetzt, das ist, ist ein anderes als das gezeigte, und wir sehen, daß das Jetzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu seyn. Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, ist ein gewesenes; und dieß ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seyns. Es ist also doch dieß wahr, daß es gewesen ist. Aber was gewesen ist, ist in der That kein Wesen; es ist nicht, und um das Seyn war es zu thun.

Wir sehen also in diesem Aufzeigen nur eine Bewegung und folgenden Verlauf derselben: 1. Ich zeige das Jetzt auf, es ist als das Wahre behauptet; ich zeige es aber als Gewesenes, oder als ein Aufgehobenes, hebe die erste Wahrheit auf, und 2. Jetzt behaupte Ich als die zweite Wahrheit, daß es gewesen, aufgehoben ist. 3. Aber das Gewesene ist nicht; Ich hebe das Gewesen- oder Aufgehobenseyn, die zweite Wahrheit auf, negire damit die Negation des Jetzt, und kehre so zur ersten Behauptung zurück: daß Jetzt ist. Das Jetzt und das Aufzeigen des Jetzt ist also so beschaffen, daß weder das Jetzt, noch das Aufzeigen des Jetzt ein unmittelbares Einfaches ist, sondern eine Bewegung, welche verschiedene Momente an ihr hat; es wird Dieses gesetzt, es wird aber vielmehr ein Anderes gesetzt, oder das Dieses wird aufgehoben: und dieses Andersseyn oder Aufheben des Ersten wird selbst wieder aufgehoben, und so zu dem Ersten zurückgekehrt. Aber dieses in sich

reflektirte Erste ist nicht ganz genau dasselbe, was es zuerst, nämlich ein Unmittelbares war; sondern es ist eben ein Insichreflektirtes oder Einfaches, welches ein Andersseyn bleibt, was es ist; ein Jetzt, welches absolut viele Jetzt ist; und dieß ist das wahrhafte Jetzt; das Jetzt als einfacher Tag, das viele Jetzt in sich hat, Stunden; ein solches Jetzt, eine Stunde, ist eben so viele Minuten, und diese Jetzt gleichfalls viele Jetzt und so fort. — Das Aufzeigen ist also selbst die Bewegung, welche es ausspricht, was das Jetzt in Wahrheit ist; nämlich ein Resultat, oder eine Vielheit von Jetzt zusammengefaßt; und das Aufzeigen ist das Erfahren, daß Jetzt Allgemeines ist.

Das aufgezeigte Hier, das ich festhalte, ist eben so ein dieses Hier, das in der That nicht dieses Hier, sondern ein Vorn und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links ist. Das Oben ist selbst eben so dieses vielfache Andersseyn in Oben, Unten und so fort. Das Hier, welches aufgezeigt werden sollte, verschwindet in anderen Hier, aber diese verschwinden eben so; das aufgezeigte, festgehaltene und bleibende ist ein negatives Dieses, das nur so ist, indem die Hier, wie sie sollen, genommen werden, aber darin sich aufheben; es ist eine einfache Complexion vieler Hier. Das Hier, das gemeint wird, wäre der Punkt; er ist aber nicht, sondern, indem er als seyend aufgezeigt wird, zeigt sich das Aufzeigen, nicht unmittelbares Wissen, sondern eine Bewegung, von dem gemeinten Hier aus durch viele Hier in das allgemeine Hier zu seyn, welches, wie der Tag, eine einfache Vielheit der Jetzt, so eine einfache Vielheit der Hier ist.

Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewußtseyn geht deswegen auch zu diesem Resultate, was an ihr das Wahre ist, immer selbst fort, und macht die Erfahrung darüber; aber ver-

gißt es nur eben so immer wieder, und fängt die Bewegung von vorne an. Es ist daher zu verwundern, wenn gegen diese Erfahrung, als allgemeine Erfahrung, auch als philosophische Behauptung, und gar als Resultat des Skepticismus aufgestellt wird: die Realität oder das Seyn von äußeren Dingen als diesen, oder sinnlichen, habe absolute Wahrheit für das Bewußtseyn; eine solche Behauptung weiß zugleich nicht, was sie spricht, weiß nicht, daß sie das Gegentheil von dem sagt, was sie sagen will. Die Wahrheit des sinnlichen Diesen für das Bewußtseyn soll allgemeine Erfahrung seyn; vielmehr ist das Gegentheil allgemeine Erfahrung; jedes Bewußtseyn hebt eine solche Wahrheit, wie z. B. das Hier ist ein Baum, oder das Jetzt ist Mittag, selbst wieder auf, und spricht das Gegentheil aus: das Hier ist nicht ein Baum, sondern ein Haus; und was in dieser die erste aufhebenden Behauptung wieder eine eben solche Behauptung eines sinnlichen Diesen ist, hebt es so fort eben so auf; und wird in aller sinnlichen Gewißheit in Wahrheit nur dieß erfahren, was wir gesehen haben, das Dieses nämlich als ein Allgemeines, das Gegentheil dessen, was jene Behauptung allgemeine Erfahrung zu seyn versichert. — Bei dieser Berufung auf die allgemeine Erfahrung kann es erlaubt seyn, die Rücksicht auf das Praktische zu anticipiren. In dieser Rücksicht kann Denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, daß sie in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind, und das Geheimniß des Essens des Brodes und des Trinkens des Weines erst zu lernen haben; denn der in diese Geheimnisse Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Seyn der sinnliche Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm; und vollbringt in ihnen theils selbst ihre Nichtigkeit, theils sieht er sie vollbringen. Auch die Thiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich

vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht zu seyn; denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seyenden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu, und zehren sie auf; und die ganze Natur feiert, wie sie, diese offenbaren Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist.

Die, welche solche Behauptung aufstellen, sagen aber, gemäß vorhergehenden Bemerkungen, auch selbst unmittelbar das Gegentheil dessen, was sie meinen; eine Erscheinung, die vielleicht am fähigsten ist, zum Nachdenken über die Natur der sinnlichen Gewißheit zu bringen. Sie sprechen von dem Daseyn äußerer Gegenstände, welche noch genauer, als wirkliche, absolut einzelne, ganz persönliche, individuelle Dinge, deren jedes seines absolutgleichen nicht mehr hat, bestimmt werden können; dieß Daseyn habe absolute Gewißheit und Wahrheit. Sie meinen dieses Stück Papier, worauf ich dieß schreibe, oder vielmehr geschrieben habe; aber was sie meinen, sagen sie nicht. Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, sagen wollten, und sie wollten sagen, so ist dieß unmöglich, weil das sinnliche Dieses, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtseyn, dem Ansichallgemeinen angehört, unerreichbar ist. Unter dem wirklichen Versuche, es zu sagen, würde es daher vermodern; die seine Beschreibung angefangen, könnten sie nicht vollenden, sondern müßten sie anderen überlassen, welche von einem Dinge zu sprechen, das nicht ist, zuletzt selbst eingestehen würden. Sie meinen also wohl dieses Stück Papier, das hier ein ganz anderes als das obige ist; aber sie sprechen wirkliche Dinge, äußere oder sinnliche Gegenstände, absolut einzelne Wesen und so fort, d. h. sie sagen von ihnen nur das Allgemeine; daher, was das Unaussprechliche genannt wird, nichts anderes ist, als das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte. — Wird von etwas weiter nichts gesagt, als daß es

ein wirkliches Ding, ein äußerer Gegenstand ist, so ist es nur als das Allerallgemeinste, und damit ist vielmehr seine Gleichheit mit allem, als die Unterschiedenheit ausgesprochen. Sage ich ein einzelnes Ding, so sage ich es vielmehr eben so als ganz Allgemeines, denn Alle sind ein einzelnes Ding; und gleichfalls dieses Ding ist alles, was man will. Genauer bezeichnet, als dieses Stück Papier, so ist alles und jedes Papier, ein dieses Stück Papier, und ich habe nur immer das Allgemeine gesagt. Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und so sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen, dadurch nachhelfen, daß ich dieß Stück Papier aufzeige, so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit in der That ist; ich zeige es auf, als ein Hier, das ein Hier anderer Hier, oder an ihm selbst ein einfaches Zusammen vieler Hier, d. h. ein Allgemeines ist, ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein Unmittelbares zu wissen, nehme ich wahr.

II.

Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung.

Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine, sie aber will das Dieses nehmen. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seyende ist, als Allgemeines. Wie die Allgemeinheit ihr Princip überhaupt, so sind auch ihre in ihr unmittelbar sich unterscheidenden Momente, Ich ein allgemeines, und der Gegenstand ein allgemeiner. Jenes Princip ist uns entstanden, und unser Aufnehmen der Wahrnehmung daher nicht mehr ein erscheinendes Aufnehmen, wie der sinnlichen Gewißheit, sondern ein nothwendiges. In dem Entstehen des Princips sind zugleich die beiden Momente, die an ihrer Erscheinung nur herausfallen,

geworden; das eine nämlich die Bewegung des Aufzeigens, das andere dieselbe Bewegung, aber als Einfaches; jenes das Wahrnehmen, dieß der Gegenstand. Der Gegenstand ist dem Wesen nach dasselbe, was die Bewegung ist, sie die Entfaltung und Unterscheidung der Momente, er das Zusammengefaßtseyn derselben. Für uns oder an sich ist das Allgemeine als Princip das Wesen der Wahrnehmung; und gegen diese Abstraktion, die beiden unterschiedenen, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene das Unwesentliche. Aber in der That, weil beide selbst das Allgemeine oder das Wesen sind, sind sie beide wesentlich; indem sie aber sich als entgegengesetzte auf einander beziehen, so kann in der Beziehung nur das eine das Wesentliche seyn; und der Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen muß sich an sie vertheilen. Das Eine als das Einfache bestimmt, der Gegenstand, ist das Wesen, gleichgültig dagegen, ob er wahrgenommen wird oder nicht; das Wahrnehmen aber als die Bewegung ist das Unbeständige, das seyn kann oder auch nicht, und das Unwesentliche.

Dieser Gegenstand ist nun näher zu bestimmen, und diese Bestimmung aus dem Resultate, das sich ergeben, kurz zu entwickeln; die ausgeführtere Entwickelung gehört nicht hierher. Da sein Princip, das Allgemeine, in seiner Einfachheit ein vermitteltes ist, so muß er dieß als seine Natur an ihm ausdrücken; er zeigt sich dadurch als das Ding von vielen Eigenschaften. Der Reichthum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an, an der er nur das Beiherspielende war; denn nur jene hat die Negation, den Unterschied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Wesen.

Das Dieses ist also gesetzt, als nicht dieses, oder als aufgehoben und damit nicht Nichts, sondern ein bestimmtes Nichts, oder ein Nichts von einem Inhalte, nämlich dem Diesen. Das Sinnliche ist hierdurch selbst noch vorhanden,

aber nicht, wie es in der unmittelbaren Gewißheit seyn sollte, als das gemeinte Einzelne, sondern als Allgemeines, oder als das, was sich als *Eigenschaft* bestimmen wird. Das *Aufheben* stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein *Negiren* und ein *Aufbewahren* zugleich; das Nichts, als *Nichts des Diesen*, bewahrt die Unmittelbarkeit auf, und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit. — Das Seyn aber ist ein Allgemeines dadurch, daß es die Vermittlung oder das Negative an ihm hat; indem es dieß an seiner Unmittelbarkeit *ausdrückt*, ist es eine *unterschiedene, bestimmte* Eigenschaft. Damit sind zugleich *viele* solche Eigenschaften, eine die negative der andern, gesetzt. Indem sie in der *Einfachheit* des Allgemeinen ausgedrückt sind, beziehen sich diese *Bestimmtheiten*, die eigentlich erst durch eine ferner hinzukommende Bestimmung Eigenschaften sind, *auf sich selbst*, sind *gleichgültig* gegen einander, jede für sich, frei von der andern. Die einfache sich selbst gleiche Allgemeinheit selbst aber ist wieder von diesen ihren Bestimmtheiten unterschieden und frei; sie ist das reine Sichaufsichbeziehen, oder das *Medium*, worin diese Bestimmtheiten alle sind, sich also in ihr als in einer *einfachen* Einheit *durchdringen*, ohne sich zu *berühren*; denn eben durch die Theilnahme an dieser Allgemeinheit sind sie gleichgültig für sich. — Dieß abstrakte allgemeine Medium, das die *Dingheit* überhaupt oder das *reine Wesen* genannt werden kann, ist nichts Anderes als das *Hier* und *Jetzt*, wie es sich erwiesen hat, nämlich als ein *einfaches Zusammen* von vielen, aber die vielen sind in *ihrer Bestimmtheit* selbst *einfach allgemeine*. Dieß Salz ist einfaches Hier, und zugleich vielfach; es ist weiß, und *auch* scharf, *auch* kubisch gestaltet, *auch* von bestimmter Schwere, und so weiter. Alle diese vielen Eigenschaften sind in einem einfachen *Hier*, worin sie sich also durchdringen; keine hat ein anderes Hier, als die andere, son=

dern jede ist allenthalben in demselben, worin die andere ist; und zugleich, ohne durch verschiedene Hier geschieden zu seyn, afficiren sie sich in dieser Durchdringung nicht; das weiße afficirt oder verändert das kubische nicht, beide nicht das scharfe, und so weiter, sondern da jede selbst einfaches Sichaufsichbeziehen ist, läßt sie die andern ruhig und bezieht sich nur durch das gleichgültige Auch auf sie. Dieses Auch ist also das reine Allgemeine selbst, oder das Medium, die sie so zusammenfassende Dingheit.

In diesem Verhältnisse, das sich ergeben hat, ist nur erst der Charakter der positiven Allgemeinheit beobachtet und entwickelt; es bietet sich aber noch eine Seite dar, welche auch hereingenommen werden muß. Nämlich wenn die vielen bestimmten Eigenschaften schlechterdings gleichgültig wären, und sich durchaus nur auf sich selbst bezögen, so wären sie keine bestimmte; denn sie sind dieß nur, insofern sie sich unterscheiden, und sich auf andere als entgegengesetzte beziehen. Nach dieser Entgegensetzung aber können sie nicht in der einfachen Einheit ihres Mediums zusammen seyn, die ihnen eben so wesentlich ist als die Negation; die Unterscheidung derselben, insofern sie nicht eine gleichgültige, sondern ausschließende, Anderes negirende ist, fällt also außer diesem einfachen Medium; und dieses ist daher nicht nur ein Auch, gleichgültige Einheit, sondern auch Eins, ausschließende Einheit. — Das Eins ist das Moment der Negation, wie es selbst auf eine einfache Weise sich auf sich bezieht und Anderes ausschließt; und wodurch die Dingheit als Ding bestimmt ist. An der Eigenschaft ist die Negation als Bestimmtheit, die unmittelbar eins ist mit der Unmittelbarkeit des Seyns, welche durch diese Einheit mit der Negation Allgemeinheit ist; als Eins aber ist sie, wie sie von dieser Einheit mit dem Gegenstande befreit und an und für sich selbst ist.

In diesen Momenten zusammen ist das Ding als das

Wahre der Wahrnehmung vollendet, so weit es nöthig ist, es hier zu entwickeln. Es ist α) die gleichgültige passive Allgemeinheit, das Auch der vielen Eigenschaften, oder vielmehr Materien, β) die Negation eben so als einfach, oder das Eins, das Ausschließen entgegengesetzter Eigenschaften, und γ) die vielen Eigenschaften selbst, die Beziehung der zwei ersten Momente; die Negation, wie sie sich auf das gleichgültige Element bezieht, und sich darin als eine Menge von Unterschieden ausbreitet; der Punkt der Einzelnheit in dem Medium des Bestehens in die Vielheit ausstrahlend. Nach der Seite, daß diese Unterschiede dem gleichgültigen Medium angehören, sind sie selbst allgemein, beziehen sich nur auf sich, und afficiren sich nicht; nach der Seite aber, daß sie der negativen Einheit angehören, sind sie zugleich ausschließend; haben aber diese entgegengesetzte Beziehung nothwendig an Eigenschaften, die aus ihrem Auch entfernt sind. Die sinnliche Allgemeinheit oder die unmittelbare Einheit des Seyns und des Negativen, ist erst so Eigenschaft, insofern das Eins und die reine Allgemeinheit aus ihr entwickelt und von einander unterschieden sind, und sie diese mit einander zusammenschließt; diese Beziehung derselben auf die reinen wesentlichen Momente vollendet erst das Ding.

So ist nun das Ding der Wahrnehmung beschaffen; und das Bewußtseyn ist als Wahrnehmendes bestimmt, insofern dieß Ding sein Gegenstand ist; es hat ihn nur zu nehmen und sich als reines Auffassen zu verhalten; was sich ihm dadurch ergiebt, ist das Wahre. Wenn es selbst bei diesem Nehmen etwas thäte, würde es durch solches Hinzusetzen oder Weglassen die Wahrheit verändern. Indem der Gegenstand das Wahre und Allgemeine, das sich selbst Gleiche, das Bewußtseyn sich aber das Veränderliche und Unwesentliche ist, kann es ihm geschehen, daß es den Gegenstand unrichtig auffaßt und sich täuscht. Das Wahrnehmende hat das Bewußtseyn der Möglichkeit der Täuschung; denn in der Allgemeinheit, welche das Princip

ist, ist das Andersseyn selbst unmittelbar für es, aber als das Nichtige, Aufgehobene. Sein Kriterium der Wahrheit ist daher die Sichselbstgleichheit, und sein Verhalten, als sich selbst gleiches aufzufassen. Indem zugleich das Verschiedene für es ist, ist es ein Beziehen der verschiedenen Momente seines Auffassens auf einander; wenn sich aber in dieser Vergleichung eine Ungleichheit hervorthut, so ist dieß nicht eine Unwahrheit des Gegenstandes, (denn er ist das sich selbst Gleiche,) sondern des Wahrnehmens.

Sehen wir nun zu, welche Erfahrung das Bewußtseyn in seinem wirklichen Wahrnehmen macht. Sie ist für uns in der so eben gegebenen Entwicklung des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewußtseyns zu ihm schon enthalten, und wird nur die Entwicklung der darin vorhandenen Widersprüche seyn. — Der Gegenstand, den Ich aufnehme, bietet sich als rein Einer dar; auch werde ich die Eigenschaft an ihm gewahr, die allgemein ist, dadurch aber über die Einzelnheit hinausgeht. Das erste Seyn des gegenständlichen Wesens als eines Einen, war also nicht sein wahres Seyn, da er das Wahre ist, fällt die Unwahrheit in mich, und das Auffassen war nicht richtig. Ich muß um der Allgemeinheit der Eigenschaft willen das gegenständliche Wesen vielmehr als eine Gemeinschaft überhaupt nehmen. Ich nehme nun ferner die Eigenschaft wahr als bestimmte, Anderem entgegengesetzte, und es ausschließende. Ich faßte das gegenständliche Wesen also in der That nicht richtig auf, als Ich es als eine Gemeinschaft mit Anderen oder als die Kontinuität bestimmte, und muß, vielmehr um der Bestimmtheit der Eigenschaft willen, die Kontinuität trennen und es als ausschließendes Eins setzen. An dem getrennten Eins finde ich viele solche Eigenschaften, die einander nicht afficiren, sondern gleichgültig gegen einander sind; ich nahm den Gegenstand also nicht richtig wahr, als ich ihn als ein Ausschließendes auffaßte, sondeen er ist, wie vorhin nur

Kontinuität überhaupt, so jetzt ein allgemeines gemeinschaftliches Medium, worin viele Eigenschaften als sinnliche Allgemeinheiten, jede für sich ist, und als bestimmte die anderen ausschließt. Das Einfache und Wahre, das ich wahrnehme, ist aber hiermit auch nicht ein allgemeines Medium, sondern die einzelne Eigenschaft für sich, die aber so weder Eigenschaft, noch ein bestimmtes Seyn ist; denn sie ist nun weder an einem Eins, noch in Beziehung auf andere. Eigenschaft ist sie aber nur am Eins, und bestimmt nur in Beziehung auf andere. Sie bleibt als dieß reine Sichaufsichselbstbeziehen nur sinnliches Seyn überhaupt, da sie den Charakter der Negativität nicht mehr an ihr hat; und das Bewußtseyn, für welches jetzt ein sinnliches Seyn ist, ist nur ein Meinen, d. h., es ist aus dem Wahrnehmen ganz heraus und in sich zurückgegangen. Allein das sinnliche Seyn und Meinen geht selbst in das Wahrnehmen über; ich bin zu dem Anfang zurückgeworfen, und wieder in denselben sich in jedem Momente und als Ganzes aufhebenden Kreislauf hineingerissen.

Das Bewußtseyn durchläuft ihn also nothwendig wieder, aber zugleich nicht auf dieselbe Weise wie das erstemal. Es hat nämlich die Erfahrung über das Wahrnehmen gemacht, daß das Resultat und das Wahre desselben seine Auflösung, oder die Reflexion in sich selbst aus dem Wahren ist. Es hat sich hiermit für das Bewußtseyn bestimmt, wie sein Wahrnehmen wesentlich beschaffen ist, nämlich nicht ein einfaches reines Auffassen, sondern in seinem Auffassen zugleich aus dem Wahren heraus in sich reflektirt zu seyn. Diese Rückkehr des Bewußtseyns in sich selbst, die sich in das reine Auffassen unmittelbar, — denn sie hat sich als dem Wahrnehmen wesentlich gezeigt, — einmischt, verändert das Wahre. Das Bewußtseyn erkennt diese Seite zugleich als die seinige, und nimmt sie auf sich, wodurch es also den wahren Gegenstand rein erhalten wird. — Es ist hiermit jetzt, wie es bei der sinnlichen Gewiß-

heit geschah, an dem Wahrnehmen die Seite vorhanden, daß das Bewußtseyn in sich zurückgedrängt wird, aber zunächst nicht in dem Sinne, in welchem dieß bei jener der Fall war; als ob es in die Wahrheit des Wahrnehmens fiele, sondern vielmehr erkennt es, daß die Unwahrheit, die darin vorkommt, in es fällt. Durch diese Erkenntniß aber ist es zugleich fähig, sie aufzuheben; es unterscheidet sein Auffassen des Wahren von der Unwahrheit seines Wahrnehmens, korrigirt diese, und insofern es diese Berichtigung selbst vornimmt, fällt allerdings die Wahrheit, als Wahrheit des Wahrnehmens, in dasselbe. Das Verhalten des Bewußtseyns, das nunmehr zu betrachten ist, ist also so beschaffen, daß es nicht mehr bloß wahrnimmt, sondern auch seiner Reflexion in sich bewußt ist, und diese von der einfachen Auffassung selbst abtrennt.

Ich werde also zuerst des Dings als Eines gewahr, und habe es in dieser wahren Bestimmung fest zu halten; wenn in der Bewegung des Wahrnehmens etwas dem Widersprechendes vorkommt, so ist dieß als meine Reflexion zu erkennen. Es kommen nun in der Wahrnehmung auch verschiedene Eigenschaften vor, welche Eigenschaften des Dings zu seyn scheinen; allein das Ding ist Eins und von dieser Verschiedenheit, wodurch es aufhörte, Eins zu seyn, sind wir uns bewußt, daß sie in uns fällt. Dieß Ding ist also in der That nur weiß, an unser Auge gebracht, scharf auch, an unsere Zunge, auch kubisch an unser Gefühl, und so fort. Die gänzliche Verschiedenheit dieser Seiten nehmen wir nicht aus dem Dinge, sondern aus uns; sie fallen uns an unserem von der Zunge ganz unterschiedenen Auge und so fort, so aus einander. Wir sind somit das allgemeine Medium, worin solche Momente sich absondern und für sich sind. Hierdurch also, daß wir die Bestimmtheit allgemeines Medium zu seyn, als unsere Reflexion betrachten, erhalten wir die Sichselbstgleichheit und Wahrheit des Dinges, Eins zu seyn.

Diese verschiedenen Seiten, welche das Bewußtseyn auf sich nimmt, sind aber, jede so für sich, als in dem allgemeinen Medium sich befindend betrachtet, bestimmt; das Weiße ist nur in Entgegensetzung gegen das Schwarze, und so fort, und das Ding Eins gerade dadurch, daß es andern sich entgegensetzt. Es schließt aber andere nicht, insofern es Eins ist, von sich aus; denn Eins zu seyn ist das allgemeine Aufsichselbstbeziehen, und dadurch, daß es Eins ist, ist es vielmehr allen gleich; sondern durch die Bestimmtheit. Die Dinge selbst also sind an und für sich bestimmte; sie haben Eigenschaften, wodurch sie sich von andern unterscheiden. Indem die Eigenschaft die eigene Eigenschaft des Dinges, oder eine Bestimmtheit an ihm selbst ist, hat es mehrere Eigenschaften. Denn fürs erste ist das Ding das wahre, es ist an sich selbst; und was an ihm ist, ist an ihm als sein eigenes Wesen, nicht um anderer willen; also sind zweitens die bestimmten Eigenschaften nicht nur um anderer Dinge willen und für andere Dinge, sondern an ihm selbst; sie sind aber bestimmte Eigenschaften an ihm nur, indem sie mehrere sich von einander unterscheidende sind; und drittens, indem sie so in der Dingheit sind, sind sie an und für sich und gleichgültig gegen einander. Es ist also in Wahrheit das Ding selbst, welches weiß, und auch kubisch, auch scharf, und so fort ist, oder das Ding ist das Auch, oder das allgemeine Medium, worin die vielen Eigenschaften außer einander bestehen, ohne sich zu berühren und aufzuheben; und so genommen wird es als das Wahre genommen.

Bei diesem Wahrnehmen nun ist das Bewußtseyn zugleich sich bewußt, daß es sich auch in sich selbst reflektirt und in dem Wahrnehmen das dem Auch entgegengesetzte Moment vorkommt. Dieß Moment aber ist Einheit des Dings mit sich selbst, welche den Unterschied aus sich ausschließt. Sie ist es demnach, welche das Bewußtseyn auf sich zu nehmen hat; denn das Ding

selbst ist das Bestehen der vielen verschiedenen und unabhängigen Eigenschaften. Es wird also von dem Dinge gesagt, es ist weiß, auch kubisch, und auch scharf u. s. f. Aber insofern es weiß ist, ist es nicht kubisch, und insofern es kubisch und auch weiß ist, ist es nicht scharf u. s. f. Das Ineinssetzen dieser Eigenschaften kommt nur dem Bewußtseyn zu, welches sie daher an dem Ding nicht in Eins fallen zu lassen hat. Zu dem Ende bringt es das Insofern herbei, wodurch es sie aus einander, und das Ding als das Auch erhält. Recht eigentlich wird das Einsseyn von dem Bewußtseyn erst so auf sich genommen, daß dasjenige, was Eigenschaft genannt wurde, als freie Materie vorgestellt wird. Das Ding ist auf diese Weise zum wahrhaften Auch erhoben, indem es eine Sammlung von Materien, und, statt Eins zu seyn, zu einer bloß umschließenden Oberfläche wird.

Sehen wir zurück auf dasjenige, was das Bewußtseyn vorhin auf sich genommen, und jetzt auf sich nimmt; was es vorhin dem Dinge zuschrieb, und jetzt ihm zuschreibt, so ergiebt sich, daß es Abwechslungsweise eben so wohl sich selbst als auch das Ding zu beidem macht, zum reinen vielheitslosen Eins, wie zu einem in selbstständige Materien aufgelößten Auch. Das Bewußtseyn findet also durch diese Vergleichung, daß nicht nur sein Nehmen des Wahren, die Verschiedenheit des Auffassens und des in sich Zurückgehens an ihm hat, sondern daß vielmehr das Wahre selbst, das Ding, sich auf diese gedoppelte Weise zeigt. Es ist hiermit die Erfahrung vorhanden, daß das Ding sich für das auffassende Bewußtseyn auf eine bestimmte Weise darstellt, aber zugleich aus der Weise, in der es sich darbietet, heraus und in sich reflektirt ist, oder an ihm selbst eine entgegengesetzte Wahrheit hat.

Das Bewußtseyn ist also auch aus dieser zweiten Art, sich im Wahrnehmen zu verhalten, nämlich das Ding als das wahre Sichselbstgleiche, sich aber für das Ungleiche, für das

aus der Gleichheit heraus Insichzurückgehende zu nehmen, selbst heraus, und der Gegenstand ist ihm jetzt diese ganze Bewegung, welche vorher an den Gegenstand und an das Bewußtseyn vertheilt war. Das Ding ist Eins, in sich reflektirt; es ist für sich; aber es ist auch für ein Anderes; und zwar ist es ein Anderes für sich, als es für Anderes ist. Das Ding ist hiernach für sich und auch für ein Anderes, ein gedoppeltes verschiedenes Seyn; aber es ist auch Eins; das Einsseyn aber widerspricht dieser seiner Verschiedenheit; das Bewußtseyn hätte hiernach dieß Ineinssetzen wieder auf sich zu nehmen und von dem Dinge abzuhalten. Es müßte also sagen, daß das Ding, insofern es für sich ist, nicht für Anderes ist. Allein dem Dinge selbst kommt auch das Einsseyn zu, wie das Bewußtseyn erfahren hat; das Ding ist wesentlich in sich reflektirt. Das Auch, oder der gleichgültige Unterschied fällt also wohl eben so in das Ding, als das Einsseyn; aber da beides verschieden, nicht in dasselbe, sondern in verschiedene Dinge; der Widerspruch, der an dem gegenständlichen Wesen überhaupt ist, vertheilt sich an zwei Gegenstände. Das Ding ist also wohl an und für sich, sich selbst gleich, aber diese Einheit mit sich selbst wird durch andere Dinge gestört; so ist die Einheit des Dings erhalten, und zugleich das Andersseyn außer ihm, so wie außer dem Bewußtseyn.

Ob nun zwar so der Widerspruch des gegenständlichen Wesens an verschiedene Dinge vertheilt ist, so wird darum doch an das abgesonderte einzelne Ding selbst der Unterschied kommen. Die verschiedenen Dinge sind also für sich gesetzt; und der Widerstreit fällt in sie so gegenseitig, daß jedes nicht von sich selbst, sondern nur von dem andern verschieden ist. Jedes ist aber hiermit selbst als ein Unterschiedenes bestimmt, und hat den wesentlichen Unterschied von den andern an ihm; aber zugleich nicht so, daß dieß eine Entgegensetzung an ihm selbst wäre, sondern es für sich ist einfache Be-

stimmtheit, welche seinen wesentlichen es von andern unterscheidenden Charakter ausmacht. In der That ist zwar, da die Verschiedenheit an ihm ist, dieselbe nothwendig als wirklicher Unterschied mannigfaltiger Beschaffenheit an ihm. Allein weil die Bestimmtheit das Wesen des Dings ausmacht, wodurch es von andern sich unterscheidet und für sich ist, so ist diese sonstige mannigfaltige Beschaffenheit das Unwesentliche. Das Ding hat hiermit zwar in seiner Einheit das gedoppelte Insofern an ihm, aber mit ungleichem Werthe; wodurch dieß Entgegengesetztseyn also nicht zur wirklichen Entgegensetzung des Dings selbst wird, sondern insofern dieß durch seinen absoluten Unterschied in Entgegensetzung kommt, hat es sie gegen ein anderes Ding außer ihm. Die sonstige Mannigfaltigkeit ist zwar auch nothwendig an dem Dinge, so daß sie nicht von ihm wegbleiben kann, aber sie ist ihm unwesentlich.

Diese Bestimmtheit, welche den wesentlichen Charakter des Dings ausmacht und es von allen andern unterscheidet, ist nun so bestimmt, daß das Ding dadurch im Gegensatze mit andern ist, aber sich darin für sich erhalten soll. Ding aber, oder für sich seyendes Eins ist es nur, insofern es nicht in dieser Beziehung auf andere steht; denn in dieser Beziehung ist vielmehr der Zusammenhang mit Anderem gesetzt; und Zusammenhang mit Anderem ist das Aufhören des Fürsichseyns. Durch den absoluten Charakter gerade und seine Entgegensetzung verhält es sich zu anderen, und ist wesentlich nur dieß Verhalten; das Verhältniß aber ist die Negation seiner Selbstständigkeit, und das Ding geht vielmehr durch seine wesentliche Eigenschaft zu Grunde.

Die Nothwendigkeit der Erfahrung für das Bewußtseyn, daß das Ding eben durch die Bestimmtheit, welche sein Wesen und sein Fürsichseyn ausmacht, zu Grunde geht, kann kurz dem einfachen Begriffe nach so betrachtet werden. Das Ding ist gesetzt als Fürsichseyn, oder als absolute Negation alles Andersseyns;

daher absolute, nur sich auf sich beziehende Negation; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben seiner selbst, oder sein Wesen in einem Andern zu haben.

In der That enthält die Bestimmung des Gegenstandes, wie er sich ergeben hat, nichts anderes; er soll eine wesentliche Eigenschaft, welche sein einfaches Fürsichseyn ausmacht, bei dieser Einfachheit aber auch die Verschiedenheit an ihm selbst haben, welche zwar nothwendig seyn, aber nicht die wesentliche Bestimmtheit ausmachen soll. Aber dieß ist eine Unterscheidung, welche nur noch in den Worten liegt; das Unwesentliche, welches doch zugleich nothwendig seyn soll, hebt sich selbst auf, oder ist dasjenige, was so eben die Negation seiner selbst genannt wurde.

Es fällt hiermit das letzte Insofern hinweg, welches das Fürsichseyn und das Seyn für Anderes trennte; der Gegenstand ist vielmehr in einer und derselben Rücksicht das Gegentheil seiner selbst, für sich, insofern er für Anderes, und für Anderes, insofern er für sich ist. Er ist für sich, in sich reflektirt, Eins; aber dieß für sich, in sich reflektirt, Eins seyn ist mit seinem Gegentheile, dem Seyn für ein Anderes, in einer Einheit, und darum nur als Aufgehobenes gesetzt; oder dieß Fürsichseyn ist eben so unwesentlich, als dasjenige, was allein das Unwesentliche seyn sollte, nämlich das Verhältniß zu Anderem.

Der Gegenstand ist hierdurch in seinen reinen Bestimmtheiten oder in den Bestimmtheiten, welche seine Wesenheit ausmachen sollten, eben so aufgehoben, als er in seinem sinnlichen Seyn zu einem Aufgehobenen wurde. Aus dem sinnlichen Seyn wird er ein Allgemeines; aber dieß Allgemeine ist, da es aus dem Sinnlichen herkommt, wesentlich durch dasselbe bedingt, und daher überhaupt nicht wahrhaft sichselbstgleiche, sondern mit einem Gegensatze afficirte Allgemeinheit, welche sich darum in die Extreme der Einzelnheit und Allge-

meinheit, des Eins der Eigenschaften und des Auchs der freien Materien trennt. Diese reinen Bestimmtheiten scheinen die Wesenheit selbst auszudrücken, aber sie sind nur ein Fürsichseyn, welches mit dem Seyn für ein Anderes behaftet ist; indem aber beide wesentlich in einer Einheit sind, so ist jetzt die unbedingte absolute Allgemeinheit vorhanden, und das Bewußtseyn tritt hier erst wahrhaft in das Reich des Verstandes ein.

Die sinnliche Einzelnheit also verschwindet zwar in der dialektischen Bewegung der unmittelbaren Gewißheit und wird Allgemeinheit, aber nur sinnliche Allgemeinheit. Das Meinen ist verschwunden, und das Wahrnehmen nimmt den Gegenstand, wie er an sich ist oder als Allgemeines überhaupt; die Einzelnheit tritt daher an ihm, als wahre Einzelnheit, als Ansichseyn des Eins hervor, oder als Reflektirtseyn in sich selbst. Es ist aber noch ein bedingtes Fürsichseyn, neben welchem ein anderes Fürsichseyn, die der Einzelnheit entgegengesetzte und durch sie bedingte Allgemeinheit vorkommt; aber diese beiden widersprechenden Extreme sind nicht nur neben einander, sondern in Einer Einheit, oder, was dasselbe ist, das Gemeinschaftliche beider, das Fürsichseyn ist mit dem Gegensatze überhaupt behaftet, d. h., es ist zugleich nicht ein Fürsichseyn. Diese Momente sucht die Sophisterei des Wahrnehmens von ihrem Widerspruche zu retten, und durch die Unterscheidung der Rücksichten, durch das Auch und Insofern festzuhalten, so wie endlich durch die Unterscheidung des Unwesentlichen, und eines ihm entgegengesetzten Wesens, das Wahre zu ergreifen. Allein diese Auskunftsmittel, statt die Täuschung in dem Auffassen abzuhalten, erweisen sich vielmehr selbst als nichtig, und das Wahre, das durch diese Logik des Wahrnehmens gewonnen werden soll, erweist sich in Einer und derselben Rücksicht das Gegentheil zu seyn, und hiermit zu sei-

nem Wesen die unterscheidungs- und bestimmungslose Allgemeinheit zu haben.

Diese leeren Abstraktionen der Einzelnheit und der ihr entgegengesetzten Allgemeinheit, so wie des Wesens, das mit einem Unwesentlichen verknüpft, eines Unwesentlichen, das doch zugleich nothwendig ist, sind die Mächte, deren Spiel der wahrnehmende, oft sogenannte gesunde Menschenverstand ist; er, der sich für das gediegene reale Bewußtseyn nimmt, ist im Wahrnehmen nur das Spiel dieser Abstraktionen; er ist überhaupt immer da am ärmsten, wo er am reichsten zu seyn meint. Indem er von diesen nichtigen Wesen herumgetrieben, von dem einen dem andern in die Arme geworfen wird, und durch seine Sophisterei abwechslungsweise jetzt das eine, dann das geradentgegengesetzte festzuhalten und zu behaupten bemüht, sich der Wahrheit widersetzt, meint er von der Philosophie, sie habe es nur mit Gedankendingen zu thun. Sie hat in der That auch damit zu thun und erkennt sie für die reinen Wesen, für die absoluten Elemente und Mächte; aber damit erkennt sie dieselben zugleich in ihrer Bestimmtheit, und ist darum Meister über sie, während jener wahrnehmende Verstand sie für das Wahre nimmt, und von ihnen aus einer Irre in die andere geschickt wird. Er selbst kommt nicht zu dem Bewußtseyn, daß es solche einfache Wesenheiten sind, die in ihm walten, sondern er meint es immer mit ganz gediegenem Stoffe und Inhalte zu thun zu haben, so wie die sinnliche Gewißheit nicht weiß, daß die leere Abstraktion des reinen Seyns ihr Wesen ist; aber in der That sind sie es, an welchen er durch allen Stoff und Inhalt hindurch und hin und her läuft; sie sind der Zusammenhalt und die Herrschaft desselben, und allein dasjenige, was das Sinnliche als Wesen für das Bewußtseyn ist, was seine Verhältnisse zu ihm bestimmt, und woran die Bewegung des Wahrnehmens und seines Wahren abläuft. Dieser Verlauf, ein beständig abwechselndes Bestimmen des Wahren und Aufhe-

ben dieses Bestimmens, macht eigentlich das tägliche und beständige Leben und Treiben des Wahrnehmenden und in der Wahrheit sich zu bewegen meinenden Bewußtseyns aus. Es geht darin unaufhaltsam zu dem Resultate des gleichen Aufhebens aller dieser wesentlichen Wesenheiten oder Bestimmungen fort, ist aber in jedem einzelnen Momente nur dieser Einen Bestimmtheit als des Wahren sich bewußt, und dann wieder der entgegengesetzten. Es wittert wohl ihre Unwesenheit; sie gegen die drohende Gefahr zu retten, geht es zur Sophisterei über, das, was es selbst so eben als das Nichtwahre behauptete, jetzt als das Wahre zu behaupten. Wozu diesen Verstand eigentlich die Natur dieser unwahren Wesen treiben will, die Gedanken von jener Allgemeinheit und Einzelnheit, vom Auch und Eins, von jener Wesentlichkeit, die mit einer Unwesentlichkeit nothwendig verknüpft ist, und von einem Unwesentlichen, das doch nothwendig ist, — die Gedanken von diesen Unwesen zusammen zu bringen und sie dadurch aufzuheben, dagegen sträubt er sich durch die Stützen des Insofern und der verschiedenen Rücksichten, oder dadurch, den einen Gedanken auf sich zu nehmen, um den andern getrennt und als den wahren zu erhalten. Aber die Natur dieser Abstraktionen bringt sie an und für sich zusammen; der gesunde Verstand ist der Raub derselben, die ihn in ihrem wirbelnden Kreise umhertreiben. Indem er ihnen die Wahrheit dadurch geben will, daß er bald die Unwahrheit derselben auf sich nimmt, bald aber auch die Täuschung einen Schein der unzuverlässigen Dinge nennt und das Wesentliche von einem ihnen Nothwendigen, und doch Unwesentlichseynsollenden abtrennt, und jenes als ihre Wahrheit gegen dieses festhält, erhält er ihnen nicht ihre Wahrheit, sich aber giebt er die Unwahrheit.

III.
Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt.

Dem Bewußtseyn ist in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit das Hören und Sehen u. s. w. vergangen, und als Wahrnehmen ist es zu Gedanken gekommen, welche es aber erst im Unbedingtallgemeinen zusammenbringt. Dieß Unbedingte wäre nun selbst wieder nichts anderes, als das auf eine Seite tretende Extrem des Fürsichseyns, wenn es als ruhiges einfaches Wesen genommen würde, denn so träte ihm das Unwesen gegenüber; aber auf dieses bezogen wäre es selbst unwesentlich, und das Bewußtseyn nicht aus der Täuschung des Wahrnehmens herausgekommen; allein es hat sich als ein solches ergeben, welches aus einem solchen bedingten Fürsichseyn in sich zurückgegangen ist. — Dieß unbedingte Allgemeine, das nunmehr der wahre Gegenstand des Bewußtseyns ist, ist noch als Gegenstand desselben; es hat seinen Begriff als Begriff noch nicht erfaßt. Beides ist wesentlich zu unterscheiden; dem Bewußtseyn ist der Gegenstand aus dem Verhältnisse zu einem andern in sich zurück gegangen, und hiermit an sich Begriff geworden; aber das Bewußtseyn ist noch nicht für sich selbst der Begriff, und deswegen erkennt es in jenem reflektirten Gegenstande nicht sich. Für uns ist dieser Gegenstand durch die Bewegung des Bewußtseyns so geworden, daß dieses in das Werden desselben verflochten, und die Reflexion auf beiden Seiten dieselbe, oder nur Eine ist. Weil aber das Bewußtseyn in dieser Bewegung nur das gegenständliche Wesen, nicht das Bewußtseyn als solches zu seinem Inhalte hatte, so ist für es das Resultat in gegenständlicher Bedeutung zu setzen, und das Bewußtseyn noch von dem Gewordenen zurücktretend, so daß ihm dasselbe als Gegenständliches das Wesen ist.

Der Verstand hat damit zwar seine eigene Unwahrheit und die Unwahrheit des Gegenstandes aufgehoben; und was ihm dadurch geworden, ist der Begriff des Wahren, als an sich seyen-

des Wahres, das noch nicht Begriff ist, oder das des Fürsichseyns des Bewußtseyns entbehrt, und das der Verstand, ohne sich darin zu wissen, gewähren läßt. Dieses treibt sein Wesen für sich selbst, so daß das Bewußtseyn keinen Antheil an seiner freien Realisirung hat, sondern ihr nur zusieht und sie rein auffaßt. Wir haben hiermit noch fürs erste an seine Stelle zu treten, und der Begriff zu seyn, welcher das ausbildet, was in dem Resultate enthalten ist; an diesem ausgebildeten Gegenstande, der dem Bewußtseyn als ein Seyendes sich darbietet, wird es sich erst zum begreifenden Bewußtseyn.

Das Resultat war das Unbedingtallgemeine, zunächst in dem negativen und abstrakten Sinne, daß das Bewußtseyn seine einseitigen Begriffe negirte und sie abstrahirte, nämlich sie aufgab. Das Resultat hat aber an sich die positive Bedeutung, daß darin die Einheit des Fürsichseyns und des Füreinanderesseyns, oder der absolute Gegensatz unmittelbar als dasselbe Wesen gesetzt ist. Es scheint zunächst nur die Form der Momente zu einander zu betreffen; aber das Fürsichseyn und das Füranderesseyn ist eben sowohl der Inhalt selbst, weil der Gegensatz in seiner Wahrheit keine andere Natur haben kann, als die sich im Resultate ergeben hat, daß nämlich der in der Wahrnehmung für wahr gehaltene Inhalt in der That nur der Form angehört und in ihre Einheit sich auflößt. Dieser Inhalt ist zugleich allgemein; es kann keinen anderen Inhalt geben, der durch seine besondere Beschaffenheit sich dem entzöge, in diese unbedingte Allgemeinheit zurückzugehen. Ein solcher Inhalt wäre irgend eine bestimmte Weise für sich zu seyn, und zu Anderem sich zu verhalten. Allein für sich zu seyn, und zu Anderem sich zu verhalten überhaupt, macht seine Natur und Wesen aus, deren Wahrheit ist, Unbedingtallgemeines zu seyn; und das Resultat ist schlechthin allgemein.

Weil aber dieß Unbedingtallgemeine Gegenstand für das Bewußtseyn ist, so tritt an ihm der Unterschied der Form und

des Inhalts hervor, und in der Gestalt des Inhalts haben die Momente das Aussehen, in welchem sie sich zuerst darboten, einer Seits allgemeines Medium vieler bestehender Materien, und anderer Seits in sich reflektirtes Eins, worin ihre Selbstständigkeit vertilgt ist, zu seyn. Jenes ist die Auflösung der Selbstständigkeit des Dinges, oder die Passivität, die ein Seyn für ein Anderes ist, dieß aber das Fürsichseyn. Es ist zu sehen, wie diese Momente in der unbedingten Allgemeinheit, die ihr Wesen ist, sich darstellen. Es erhellt zunächst, daß sie dadurch, daß sie nur in dieser sind, überhaupt nicht mehr auseinander liegen, sondern wesentlich an ihnen selbst sich aufhebende Seiten sind, und nur das Uebergehen derselben in einander gesetzt ist.

Das eine Moment erscheint also als das auf die Seite getretene Wesen, als allgemeines Medium oder als das Bestehen selbstständiger Materien. Die Selbstständigkeit dieser Materien aber ist nichts anderes als dieß Medium; oder dieß Allgemeine ist durchaus die Vielheit solcher verschiedenen Allgemeinen. Das Allgemeine ist an ihm selbst in ungetrennter Einheit mit dieser Vielheit, heißt aber, diese Materien sind, jede wo die andere ist, sie durchdringen sich gegenseitig, — ohne sich zu berühren, weil umgekehrt das viele Unterschiedene eben so selbstständig ist. Damit ist zugleich auch ihre reine Porosität oder ihr Aufgehobenseyn gesetzt. Dieß Aufgehobenseyn wieder, oder die Reduktion dieser Verschiedenheit zum reinen Fürsichseyn ist nichts anderes als das Medium selbst und dieß die Selbstständigkeit der Unterschiede. Oder die selbstständig gesetzten gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und diese wieder zurück in die Reduktion. Diese Bewegung ist aber dasjenige, was Kraft genannt wird: das eine Moment derselben, nämlich sie als Ausbreitung der selbstständigen Materien in ihrem Seyn, ist ihre Aeußerung; sie aber als das Verschwundenseyn derselben ist die in sich aus ihrer Aeußerung zürückgedrängte, oder die

eigentliche Kraft. Aber erstens die in sich zurückgedrängte Kraft muß sich äußern; und zweitens in der Aeußerung ist sie eben so in sich selbst seyende Kraft, als sie in diesem Insichselbstseyn Aeußerung ist. — Indem wir so beide Momente in ihrer unmittelbaren Einheit erhalten, so ist eigentlich der Verstand, dem der Begriff der Kraft angehört, der Begriff, welcher die unterschiedenen Momente als unterschiedene trägt; denn an ihr selbst sollen sie nicht unterschieden seyn; der Unterschied ist hiermit nur im Gedanken. — Oder es ist im Obigen nur erst der Begriff der Kraft, nicht ihre Realität gesetzt worden. In der That aber ist die Kraft das Unbedingtallgemeine, welches, was es für ein Anderes, eben so an sich selbst ist; oder welches den Unterschied — denn er ist nichts anderes, als das Füreinanderesseyn, — an ihm selbst hat. Daß also die Kraft in ihrer Wahrheit sey, muß sie ganz vom Gedanken frei gelassen und als die Substanz dieser Unterschiede gesetzt werden, d. h. einmal, sie als diese ganze Kraft wesentlich an und für sich bleibend, und dann ihre Unterschiede als substantiell, oder als für sich bestehende Momente. Die Kraft als solche, oder als in sich zurückgedrängte ist hiermit für sich als ein ausschließendes Eins, welchem die Entfaltung der Materien ein anderes bestehendes Wesen ist, und es sind so zwei unterschiedene selbstständige Seiten gesetzt. Aber die Kraft ist auch das Ganze, oder sie bleibt, was sie ihrem Begriffe nach ist, nämlich diese Unterschiede bleiben reine Formen, oberflächliche verschwindende Momente. Die Unterschiede der in sich zurückgedrängten eigentlichen Kraft und der Entfaltung der selbstständigen Materien wären zugleich gar nicht, wenn sie nicht ein Bestehen hätten, oder die Kraft wäre nicht, wenn sie nicht auf diese entgegengesetzte Weise existirte; aber, sie existirt auf diese entgegengesetzte Weise, heißt nichts anderes, als beide Momente sind selbst zugleich selbstständig. — Diese Bewegung des Sichbeständig-

verselbstständigens der beiden Momente und ihres Sichwiederaufhebens ist es also, was zu betrachten ist. — Es erhellt im allgemeinen, daß diese Bewegung nichts anderes ist, als die Bewegung des Wahrnehmens, worin die beiden Seiten, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene zugleich, einmal als das Auffassen des Wahren eins und ununterschieden, dabei aber eben sowohl jede Seite in sich reflektirt oder für sich ist. Hier sind diese beiden Seiten Momente der Kraft; sie sind eben sowohl in einer Einheit, als diese Einheit, welche gegen die für sich seyenden Extreme als die Mitte erscheint, sich immer in eben diese Extreme zersetzt, die erst dadurch sind. — Die Bewegung, welche sich vorhin als das Sichselbstvernichten widersprechender Begriffe darstellte, hat also hier die gegenständliche Form, und ist Bewegung der Kraft, als deren Resultat das Unbedingtallgemeine als Ungegenständliches, oder als Inneres der Dinge hervorgeht.

Die Kraft ist, wie sie bestimmt worden, indem sie als solche, oder als in sich reflektirt vorgestellt wird, die eine Seite ihres Begriffs; aber als ein substantiirtes Extrem, und zwar das unter der Bestimmtheit des Eins gesetzte. Hiermit ist das Bestehen der entfalteten Materien aus ihr ausgeschlossen, und ein Anderes als sie. Indem es nothwendig ist, daß sie selbst dieses Bestehen sey, oder daß sie sich äußere, so stellt sich ihre Aeußerung so vor, daß jenes Andere zu ihr hinzutritt und sie sollicitirt. Aber in der That, indem sie nothwendig sich äußert, hat sie dieß, was als ein anderes Wesen gesetzt war, an ihr selbst. Es muß zurückgenommen werden, daß sie als ein Eins, und ihr Wesen, sich zu äußern, als ein anderes zu ihr von außen Hinzutretendes gesetzt wurde; sie ist vielmehr selbst dieß allgemeine Medium des Bestehens der Momente als Materien; oder sie hat sich geäußert, und was das andere Sollicitirende seyn sollte, ist sie vielmehr. Sie existirt also jetzt als das Medium der entfalteten Materien. Aber sie hat gleich

wesentlich die Form des Aufgehobenseyns der bestehenden Materien, oder ist wesentlich Eins; dieß Einsseyn ist hiermit jetzt, da sie gesetzt ist als das Medium von Materien, ein Anderes als sie, und sie hat dieß ihr Wesen außer ihr. Indem sie aber nothwendig dieß seyn muß, als was sie noch nicht gesetzt ist, so tritt dieß Andere hinzu und sollicitirt sie zur Reflexion in sich selbst, oder hebt ihre Aeußerung auf. In der That aber ist sie selbst dieses Insichreflektirtseyn, oder dieß Aufgehobenseyn der Aeußerung; das Einsseyn verschwindet, wie es erschien, nämlich als ein Anderes; sie ist es selbst, sie ist in sich zurückgedrängte Kraft.

Das, was als Anderes auftritt, und sie sowohl zur Aeußerung als zur Rückkehr in sich selbst sollicitirt, ist, wie sich unmittelbar ergiebt, selbst Kraft; denn das Andere zeigt sich eben sowohl als allgemeines Medium, wie als Eins; und so daß jede dieser Gestalten zugleich nur als verschwindendes Moment auftritt. Die Kraft ist hiermit dadurch, daß ein Anderes für sie, und sie für ein Anderes ist, überhaupt noch nicht aus ihrem Begriffe herausgetreten. Es sind aber zugleich zwei Kräfte vorhanden; der Begriff beider zwar derselbe, aber aus seiner Einheit in die Zweiheit herausgegangen. Statt daß der Gegensatz durchaus wesentlich nur Moment bliebe, scheint er sich durch die Entzweiung in ganz selbstständige Kräfte der Herrschaft der Einheit entzogen zu haben. Was es mit dieser Selbstständigkeit für eine Bewandtniß hat, ist näher zu sehen. Zunächst tritt die zweite Kraft, als das Sollicitirende und zwar als allgemeines Medium seinem Inhalte nach gegen die auf, welche als Sollicitirte bestimmt ist; indem aber jene wesentlich Abwechslung dieser beiden Momente und selbst Kraft ist, so ist sie in der That gleichfalls nur erst allgemeines Medium, indem sie dazu sollicitirt wird, und eben so auch nur negative Einheit, oder zum Zurückgehen der Kraft Sollicitirendes, dadurch, daß sie sollicitirt wird. Es verwandelt sich

hiermit auch dieser Unterschied, der zwischen beiden statt fand, daß das eine das *Sollicitirende*, das andere das *Sollicitirte* seyn sollte, in dieselbe Antauschung der Bestimmtheiten gegen einander.

Das Spiel der beiden Kräfte besteht hiermit in diesem entgegengesetzten Bestimmtseyn beider, ihrem Füreinanderseyn in dieser Bestimmung, und der absoluten unmittelbaren Verwechslung der Bestimmungen, — einem Uebergange, wodurch allein diese Bestimmungen sind, in denen die Kräfte *selbstständig* aufzutreten scheinen. Das Sollicitirende ist z. B. als allgemeines Medium, und dagegen das Sollicitirte als zurückgedrängte Kraft gesetzt; aber jenes ist allgemeines Medium selbst nur dadurch, daß das andere zurückgedrängte Kraft ist; oder diese ist vielmehr das Sollicitirende für jenes, und macht dasselbe erst zum Medium. Jenes hat nur durch das andere seine Bestimmtheit und ist sollicitirend, nur insofern es vom andern dazu sollicitirt wird, sollicitirend zu seyn; und es verliert eben so unmittelbar diese ihm gegebene Bestimmtheit; denn diese geht an das andere über oder vielmehr ist schon an dasselbe übergegangen; das fremde die Kraft Sollicitirende tritt als allgemeines Medium auf, aber nur dadurch, daß es von ihr dazu sollicitirt worden ist; d. h. aber, *sie setzt* es so und ist vielmehr *selbst wesentlich* allgemeines Medium; sie setzt das Sollicitirende so, darum weil diese andere Bestimmung *ihr* wesentlich, d. h., weil *sie vielmehr sie selbst* ist.

Zur Vervollständigung der Einsicht in den Begriff dieser Bewegung kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß sich die Unterschiede selbst in einem gedoppelten Unterschiede zeigen, *einmal* als Unterschiede des *Inhalts*, indem das eine Extrem in sich reflektirte Kraft, das andere aber Medium der Materien ist; das *anderemal* als Unterschiede der *Form*, indem das eine sollicitirendes, das andere sollicitirtes, jenes thätig, dieß passiv ist. Nach dem Unterschiede des Inhalts *sind*

sie überhaupt, oder für uns unterschieden; nach dem Unterschiede der Form aber sind sie selbstständig, in ihrer Beziehung sich von einander selbst abscheidend und entgegengesetzt. Daß so die Extreme nach diesen beiden Seiten nichts an sich, sondern diese Seiten, worin ihr unterschiedenes Wesen bestehen sollte, nur verschwindende Momente, ein unmittelbares Uebergehen jeder in die entgegengesetzte sind, dieß wird für das Bewußtseyn in der Wahrnehmung der Bewegung der Kraft. Für uns aber war, wie oben erinnert, auch noch dieß, daß an sich die Unterschiede, als Unterschiede des Inhalts und der Form verschwanden, und auf der Seite der Form, dem Wesen nach das Thätige, Sollicitirende oder Fürsichseyende dasselbe war, was auf der Seite des Inhalts als in sich zurückgedrängte Kraft; das Passive, Sollicitirte, oder Füreinanderesseyende auf der Seite der Form dasselbe, was auf der Seite des Inhalts als allgemeines Medium der vielen Materien sich darstellte.

Es ergiebt sich hieraus, daß der Begriff der Kraft durch die Verdopplung in zwei Kräfte wirklich wird, und wie er dieß wird. Diese zwei Kräfte existiren als für sich seyende Wesen; aber ihre Existenz ist eine solche Bewegung gegen einander, daß ihr Seyn vielmehr ein reines Gesetztseyn durch ein Anderes ist, d. h., daß ihr Seyn vielmehr die reine Bedeutung des Verschwindens hat. Sie sind nicht als Extreme, die etwas Festes für sich behielten, und nur eine äußere Eigenschaft gegen einander in die Mitte und in ihre Berührung schickten; sondern was sie sind, sind sie nur in dieser Mitte und Berührung. Es ist darin unmittelbar eben so wohl das Insichzurückgedrängt- oder das Fürsichseyn der Kraft, wie die Aeußerung, das Sollicitiren, wie das Sollicitirtseyn; diese Momente hiermit nicht an zwei selbstständige Extreme vertheilt, welche sich nur eine entgegengesetzte Spitze böten, sondern ihr Wesen ist dieß schlechthin, jede nur durchs andere, und was jede so durchs andere ist, unmittelbar nicht mehr zu seyn, indem sie es ist. Sie haben hier-

mit in der That keine eigenen Substanzen, welche sie trügen und erhielten. Der Begriff der Kraft erhält sich vielmehr als das Wesen in seiner Wirklichkeit selbst; die Kraft als wirkliche ist schlechthin nur in der Aeußerung, welche zugleich nichts anderes, als ein Sichselbstaufheben ist. Diese wirkliche Kraft, vorgestellt als frei von ihrer Aeußerung und für sich seyend, ist die in sich zurückgedrängte Kraft, aber diese Bestimmtheit ist in der That, wie sich ergeben hat, selbst nur ein Moment der Aeußerung. Die Wahrheit der Kraft bleibt also nur der Gedanke derselben; und haltungslos stürzen die Momente ihrer Wirklichkeit, ihre Substanzen und ihre Bewegung in eine ununterschiedene Einheit zusammen, welche nicht die in sich zurückgedrängte Kraft ist (denn diese ist selbst nur ein solches Moment), sondern diese Einheit ist ihr Begriff, als Begriff. Die Realisirung der Kraft ist also zugleich Verlust der Realität; sie ist darin vielmehr ein ganz Anderes geworden, nämlich diese Allgemeinheit, welche der Verstand zuerst oder unmittelbar als ihr Wesen erkennt, und welche sich auch als ihr Wesen an ihrer seynsollenden Realität an den wirklichen Substanzen erweist.

Insofern wir das erste Allgemeine als den Begriff des Verstandes betrachten, worin die Kraft noch nicht für sich ist, so ist das zweite jetzt ihr Wesen, wie es sich an und für sich darstellt. Oder umgekehrt, betrachten wir das erste Allgemeine als das Unmittelbare, das ein wirklicher Gegenstand für das Bewußtseyn seyn sollte, so ist dieß zweite als das Negative der sinnlich gegenständlichen Kraft bestimmt; es ist sie, wie sie in ihrem wahren Wesen nur als Gegenstand des Verstandes ist; jenes erste wäre die in sich zurückgedrängte Kraft oder sie als Substanz; dieß zweite aber ist das Innere der Dinge, als Inneres, welches mit dem Begriffe als Begriff dasselbe ist.

Dieses wahrhafte Wesen der Dinge hat sich jetzt so be-

stimmt, daß es nicht unmittelbar für das Bewußtseyn ist, sondern daß dieses ein mittelbares Verhältniß zu dem Inneren hat, und als Verstand durch diese Mitte des Spiels der Kräfte in den wahren Hintergrund der Dinge blickt. Die Mitte, welche die beiden Extreme, den Verstand und das Innere, zusammenschließt, ist das entwickelte Seyn der Kraft, das für den Verstand selbst nunmehr ein Verschwinden ist. Es heißt darum Erscheinung; denn Schein nennen wir das Seyn, das unmittelbar an ihm selbst ein Nichtseyn ist. Es ist aber nicht nur ein Schein, sondern Erscheinung, ein Ganzes des Scheins. Dieß Ganze als Ganzes oder Allgemeines ist es, was das Innere ausmacht, das Spiel der Kräfte, als Reflexion desselben in sich selbst. In ihm sind für das Bewußtseyn auf gegenständliche Weise die Wesen der Wahrnehmung so gesetzt, wie sie an sich sind, nämlich als unmittelbar in das Gegentheil ohne Ruhe und Seyn sich verwandelnde Momente, das Eins unmittelbar in das Allgemeine, das Wesentliche unmittelbar in das Unwesentliche und umgekehrt. Dieß Spiel der Kräfte ist daher das entwickelte Negative; aber die Wahrheit desselben ist das Positive, nämlich das Allgemeine, der ansichseyende Gegenstand. — Das Seyn desselben für das Bewußtseyn ist vermittelt durch die Bewegung der Erscheinung, worin das Seyn der Wahrnehmung, und das Sinnlichgegenständliche überhaupt nur negative Bedeutung hat, das Bewußtseyn also daraus sich in sich als in das Wahre reflektirt, aber als Bewußtseyn wieder dieß Wahre zum gegenständlichen Innern macht, und diese Reflexion der Dinge von seiner Reflexion in sich selbst unterscheidet; wie ihm die vermittelnde Bewegung eben so noch eine gegenständliche ist. Dieß Innere ist ihm daher ein Extrem gegen es; aber es ist ihm darum das Wahre, weil es darin als in dem Ansich zugleich die Gewißheit seiner selbst oder das Moment seines Fürsichseyns hat; aber dieses Grundes ist es sich noch nicht bewußt, denn das Fürsich-

seyn, welches das Innere an ihm selbst haben sollte, wäre nichts anderes als die negative Bewegung; aber diese ist dem Bewußtseyn noch die gegenständliche verschwindende Erscheinung, noch nicht sein eigenes Fürsichseyn; das Innere ist ihm daher wohl Begriff, aber es kennt die Natur des Begriffes noch nicht.

In diesem inneren Wahren, als dem Absolutallgemeinen, welches vom Gegensatze des Allgemeinen und Einzelnen gereinigt und für den Verstand geworden ist, schließt sich erst über der sinnlichen als der erscheinenden Welt, nunmehr eine übersinnliche als die wahre Welt auf, über dem verschwindenden Diesseits das bleibende Jenseits; ein Ansich, welches die erste und darum selbst unvollkommene Erscheinung der Vernunft, oder nur das reine Element ist, worin die Wahrheit ihr Wesen hat.

Unser Gegenstand ist hiermit nunmehr der Schluß, welcher zu seinen Extremen, das Innere der Dinge und den Verstand, und zu seiner Mitte die Erscheinung hat; die Bewegung dieses Schlusses aber giebt die weitere Bestimmung dessen, was der Verstand durch die Mitte hindurch im Inneren erblickt, und die Erfahrung, welche er über dieses Verhältniß des Zusammengeschlossenseyns macht.

Noch ist das Innere reines Jenseits für das Bewußtseyn, denn es findet sich selbst in ihm noch nicht; es ist leer, denn es ist nur das Nichts der Erscheinung und positiv das einfache Allgemeine. Diese Weise des Inneren zu seyn, stimmt unmittelbar denjenigen bei, welche sagen, daß das Innere der Dinge nicht zu erkennen sey; aber der Grund würde anders gefaßt werden müssen. Von diesem Inneren, wie es hier unmittelbar ist, ist allerdings keine Kenntniß vorhanden, aber nicht deswegen, weil die Vernunft zu kurzsichtig, oder beschränkt, oder wie man es sonst nennen will, wäre (worüber hier noch nichts bekannt ist, denn so tief sind wir noch nicht eingedrungen), sondern um der einfachen Natur der Sache selbst willen, weil näm-

lich im Leeren nichts erkannt wird, oder von der anderen Seite ausgesprochen, weil es eben als das Jenseits des Bewußtseyns bestimmt ist. — Das Resultat ist freilich dasselbe, wenn ein Blinder in den Reichthum der übersinnlichen Welt (wenn sie einen hat, er sey nun eigenthümlicher Inhalt derselben, oder das Bewußtseyn selbst sey dieser Inhalt), und wenn ein Sehender in die reine Finsterniß, oder wenn man will, in das reine Licht, wenn sie nur dieses ist, gestellt wird; der Sehende sieht in seinem reinen Lichte so wenig als in seiner reinen Finsterniß, und gerade so viel als der Blinde in der Fülle des Reichthums, der vor ihm läge. Wenn es mit dem Innern und dem Zusammengeschlossenseyn mit ihm durch die Erscheinung weiter nichts wäre, so bliebe nichts übrig, als sich an die Erscheinung zu halten, d. h. etwas als wahr zu nehmen, von dem wir wissen, daß es nicht wahr ist; oder damit doch in dem Leeren, welches zwar erst als Leerheit von gegenständlichen Dingen geworden, aber als Leerheit an sich, auch für die Leerheit aller geistigen Verhältnisse und der Unterschiede des Bewußtseyns als Bewußtseyns genommen werden muß, — damit also in diesem so ganz Leeren, welches auch das Heilige genannt wird, doch etwas sey, es mit Träumereien, Erscheinungen, die das Bewußtseyn sich selbst erzeugt, zu erfüllen; es müßte sich gefallen lassen, daß so schlecht mit ihm umgegangen wird, denn es wäre keines besseren würdig, indem Träumereien selbst noch besser sind, als seine Leerheit.

Das Innere oder das übersinnliche Jenseits ist aber entstanden, es kommt aus der Erscheinung her, und sie ist seine Vermittlung; oder die Erscheinung ist sein Wesen, und in der That seine Erfüllung. Das Uebersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene gesetzt, wie es in Wahrheit ist; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber ist, Erscheinung zu seyn. Das Uebersinnliche ist also die Erscheinung, als Erscheinung. — Wenn dabei gedacht

wird, das Uebersinnliche sey *also* die sinnliche Welt, oder die Welt, wie sie *für die unmittelbare sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung* ist, so ist dieß ein verkehrtes Verstehen; denn die Erscheinung ist vielmehr *nicht* die Welt des sinnlichen Wissens und Wahrnehmens als seyende, sondern sie als *aufgehobene* oder in Wahrheit als *innere* gesetzt. Es pflegt gesagt zu werden, das Uebersinnliche sey *nicht* die Erscheinung; dabei wird aber unter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern vielmehr die *sinnliche* Welt, als selbst reelle Wirklichkeit.

Der Verstand, welcher unser Gegenstand ist, befindet sich auf eben dieser Stelle, daß ihm das Innere nur erst als das allgemeine noch unerfüllte *Ansich* geworden; das Spiel der Kräfte hat nur eben diese negative Bedeutung, nicht an sich und nur diese positive, das *Vermittelnde* aber außer ihm zu seyn. Seine Beziehung auf das Innere durch die Vermittlung aber ist seine Bewegung, durch welche es sich ihm erfüllen wird. — *Unmittelbar* für ihn ist das Spiel der Kräfte; das *Wahre* aber ist ihm das einfache Innere; die Bewegung der Kraft ist daher eben so nur als *Einfaches* überhaupt das Wahre. Von diesem Spiele der Kräfte haben wir aber gesehen, daß es diese Beschaffenheit hat, daß die Kraft, welche *sollicitirt* wird von einer anderen Kraft, eben so das *Sollicitirende* für diese andere ist, welche selbst erst hierdurch sollicitirende wird. Es ist hierin eben so nur der unmittelbare Wechsel oder das absolute Austauschen der *Bestimmtheit* vorhanden, welche den einzigen *Inhalt* des Auftretenden ausmacht; entweder allgemeines Medium, oder negative Einheit zu seyn. Es hört in seinem bestimmten Auftreten selbst unmittelbar auf, das zu seyn, als was es auftritt; es sollicitirt durch sein bestimmtes Auftreten die andere Seite, die sich hierdurch *äußert*; d. h., diese ist unmittelbar jetzt das, was die erste seyn sollte. Diese beiden Seiten, das *Verhältniß* des Sollicitirens und das *Verhältniß* des

bestimmten entgegengesetzten Inhalts ist jedes für sich die absolute Verkehrung und Verwechslung. Aber diese beiden Verhältnisse sind selbst wieder dasselbe, und der Unterschied der Form, das Sollicitirte und das Sollicitirende zu seyn ist dasselbe, was der Unterschied des Inhalts ist, das Sollicitirte als solches, nämlich das passive Medium; das Sollicitirende hingegen das thätige, die negative Einheit oder das Eins. Hierdurch verschwindet aller Unterschied besonderer Kräfte, die in dieser Bewegung vorhanden seyn sollten, gegen einander überhaupt; denn sie beruhten allein auf jenen Unterschieden; und der Unterschied der Kräfte fällt eben so mit jenen beiden nur in einen zusammen. Es ist also weder die Kraft noch das Sollicitiren und Sollicitirtwerden, noch die Bestimmtheit, bestehendes Medium und in sich reflektirte Einheit zu seyn, weder einzeln für sich etwas, noch sind es verschiedene Gegensätze, sondern was in diesem absoluten Wechsel ist, ist nur der Unterschied als allgemeiner oder als ein solcher, in welchen sich die vielen Gegensätze reducirt haben. Dieser Unterschied als allgemeiner ist daher das Einfache an dem Spiele der Kraft selbst, und das Wahre desselben; er ist das Gesetz der Kraft.

Zu dem einfachen Unterschiede wird die absolut wechselnde Erscheinung durch ihre Beziehung auf die Einfachheit des Innern oder des Verstandes. Das Innre ist zunächst nur das an sich Allgemeine; dieß an sich einfache Allgemeine ist aber wesentlich eben so absolut der allgemeine Unterschied; denn es ist das Resultat des Wechsels selbst, oder der Wechsel ist sein Wesen; aber der Wechsel, als im Innern gesetzt, ist, wie er in Wahrheit ist, in dasselbe hiermit als eben so absolut allgemeiner beruhigter sich gleich bleibender Unterschied aufgenommen. Oder die Negation ist wesentliches Moment des Allgemeinen, und sie oder die Vermittlung also im Allgemeinen ist allgemeiner Unterschied. Er ist im Gesetze ausgedrückt, als

dem beständigen Bilde der unstäten Erscheinung. Die übersinnliche Welt ist hiermit ein ruhiges Reich von Gesetzen, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt, denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung dar, aber in ihr eben so gegenwärtig, und ihr unmittelbares stilles Abbild.

Dieß Reich der Gesetze ist zwar die Wahrheit des Verstandes, welche an dem Unterschiede, der in dem Gesetze ist, den Inhalt hat; es ist aber zugleich nur seine erste Wahrheit und füllt die Erscheinung nicht aus. Das Gesetz ist in ihr gegenwärtig, aber es ist nicht ihre ganze Gegenwart; es hat unter immer andern Umständen eine immer andere Wirklichkeit. Es bleibt dadurch der Erscheinung für sich eine Seite, welche nicht im Innern ist; oder sie ist in Wahrheit noch nicht als Erscheinung, als aufgehobenes Fürsichseyn gesetzt. Dieser Mangel des Gesetzes muß sich an ihm selbst eben so hervorthun. Was ihm zu mangeln scheint, ist, daß es zwar den Unterschied selbst an ihm hat, aber als allgemeinen, unbestimmten. Insofern es aber nicht das Gesetz überhaupt, sondern ein Gesetz ist, hat es die Bestimmtheit an ihm; und es sind damit unbestimmt viele Gesetze vorhanden. Allein diese Vielheit ist vielmehr selbst ein Mangel; sie widerspricht nämlich dem Princip des Verstandes, welchem, als Bewußtseyn des einfachen Innern, die an sich allgemeine Einheit das Wahre ist. Die vielen Gesetze muß er darum vielmehr in Ein Gesetz zusammenfallen lassen, wie z. B. das Gesetz, nach welchem der Stein fällt, und das Gesetz, nach welchem die himmlischen Sphären sich bewegen, als Ein Gesetz begriffen worden ist. Mit diesem Ineinanderfallen aber verlieren die Gesetze ihre Bestimmtheit; das Gesetz wird immer oberflächlicher, und es ist damit in der That nicht die Einheit dieser bestimmten Gesetze, sondern ein ihre Bestimmtheit weglassendes Gesetz gefunden; wie das Eine Gesetz, welches die Gesetze des Falles der Körper an der Erde und der himmlischen Bewegung in sich vereint, sie beide in der That

nicht ausdrückt. Die Vereinigung aller Gesetze in der allgemeinen Attraktion drückt keinen Inhalt weiter aus, als eben den bloßen Begriff des Gesetzes selbst, der darin als seyend gesetzt ist. Die allgemeine Attraktion sagt nur dieß, daß Alles einen beständigen Unterschied zu Anderem hat. Der Verstand meint dabei ein allgemeines Gesetz gefunden zu haben, welches die allgemeine Wirklichkeit als solche ausdrücke; aber er hat in der That nur den Begriff des Gesetzes selbst gefunden, jedoch so, daß er zugleich dieß damit aussagt, alle Wirklichkeit ist an ihr selbst gesetzmäßig. Der Ausdruck der allgemeinen Attraktion hat darum insofern große Wichtigkeit, als er gegen das gedankenlose Vorstellen gerichtet ist, welchem alles in der Gestalt der Zufälligkeit sich darbietet, und welchem die Bestimmtheit die Form der sinnlichen Selbstständigkeit hat.

Es steht somit den bestimmten Gesetzen die allgemeine Attraktion, oder der reine Begriff des Gesetzes, gegenüber. Insofern dieser reine Begriff als das Wesen oder als das wahre Innere betrachtet wird, gehört die Bestimmtheit des bestimmten Gesetzes selbst noch der Erscheinung oder vielmehr dem sinnlichen Seyn an. Allein der reine Begriff des Gesetzes geht nicht nur über das Gesetz, welches, selbst ein bestimmtes, andern bestimmten Gesetzen gegenübersteht, sondern er geht auch über das Gesetz als solches hinaus. Die Bestimmtheit, von welcher die Rede war, ist eigentlich selbst nur verschwindendes Moment, welches hier nicht mehr als Wesenheit vorkommen kann; denn es ist nur das Gesetz als das Wahre vorhanden; aber der Begriff des Gesetzes ist gegen das Gesetz selbst gekehrt. An dem Gesetze nämlich ist der Unterschied selbst unmittelbar aufgefaßt und in das Allgemeine aufgenommen, damit aber ein Bestehen der Momente, deren Beziehung es ausdrückt, als gleichgültiger und ansichseyender Wesenheiten. Diese Theile des Unterschieds am Gesetze sind aber zugleich selbst be-

stimmte Seiten; der reine Begriff des Gesetzes, als allgemeine Attraktion, muß in seiner wahren Bedeutung so aufgefaßt werden, daß in ihm als Absoluteinfachem die Unterschiede die an dem Gesetze als solchem vorhanden sind, selbst wieder in das Innre als einfache Einheit zurückgehen; sie ist die innre Nothwendigkeit des Gesetzes.

Das Gesetz ist dadurch auf eine gedoppelte Weise vorhanden, das einemal als Gesetz, an dem die Unterschiede als selbstständige Momente ausgedrückt sind; das anderemal in der Form des einfachen Insichzurückgegangenseyns, welche wieder Kraft genannt werden kann, aber so, daß sie nicht die zurückgedrängte, sondern die Kraft überhaupt oder als der Begriff der Kraft ist, eine Abstraktion, welche die Unterschiede dessen, was attrahirt und attrahirt wird, selbst in sich zieht. So ist z. B. die einfache Elektricität die Kraft; der Ausdruck des Unterschieds aber fällt in das Gesetz; dieser Unterschied ist positive und negative Elektricität. Bei der Bewegung des Falles ist die Kraft das Einfache, die Schwere, welche das Gesetz hat, daß die Größen der unterschiedenen Momente der Bewegung, der verflossenen Zeit, und des durchlaufenen Raums, sich wie Wurzel und Quadrat zu einander verhalten. Die Elektricität selbst ist nicht der Unterschied an sich oder in ihrem Wesen das Doppelwesen von positiver und negativer Elektricität; daher man zu sagen pflegt, sie habe das Gesetz, auf diese Weise zu seyn, auch wohl, sie habe die Eigenschaft, so sich zu äußern. Diese Eigenschaft ist zwar wesentliche und einzige Eigenschaft dieser Kraft; oder sie ist ihr nothwendig. Aber die Nothwendigkeit ist hier ein leeres Wort; die Kraft muß eben, weil sie muß, so sich verdoppeln. Wenn freilich positive Elektricität gesetzt ist, ist auch negative an sich nothwendig; denn das Positive ist nur als Beziehung auf ein Negatives, oder das Positive ist an ihm selbst der Unterschied von sich selbst, wie eben so das Negative. Aber daß die Elektricität als

solche sich so theile, dieß ist nicht an sich das Nothwendige; sie als einfache Kraft ist gleichgültig gegen ihr Gesetz, als positive und negative zu seyn; und wenn wir jenes ihren Begriff, dieß aber ihr Seyn nennen, so ist ihr Begriff gleichgültig gegen ihr Seyn; sie hat nur diese Eigenschaft; das heißt eben, es ist ihr nicht an sich nothwendig. — Diese Gleichgültigkeit erhält eine andere Gestalt, wenn gesagt wird, daß es zur Definition der Elektricität gehört, als positive und negative zu seyn, oder daß dieß schlechthin ihr Begriff und Wesen ist. Alsdann hieße ihr Seyn ihre Existenz überhaupt; in jener Definition liegt aber nicht die Nothwendigkeit ihrer Existenz; sie ist entweder, weil man sie findet, d. h., sie ist gar nicht nothwendig; oder ihre Existenz ist durch andere Kräfte, d. h. ihre Nothwendigkeit ist eine äußere. Damit aber, daß die Nothwendigkeit in die Bestimmtheit des Seyns durch Anderes gelegt wird, fallen wir wieder in die Vielheit der bestimmten Gesetze zurück, die wir so eben verließen, um das Gesetz als Gesetz zu betrachten; nur mit diesem ist sein Begriff als Begriff, oder seine Nothwendigkeit zu vergleichen, die sich aber in allen diesen Formen nur noch als ein leeres Wort gezeigt hat.

Noch auf andere als die angezeigte Weise ist die Gleichgültigkeit des Gesetzes und der Kraft, oder des Begriffs und des Seyns vorhanden. In dem Gesetze der Bewegung z. B. ist es nothwendig, daß die Bewegung in Zeit und Raum sich theile, oder dann auch in Entfernung und Geschwindigkeit. Indem die Bewegung nur das Verhältniß jener Momente ist, so ist sie, das Allgemeine, hier wohl an sich selbst getheilt; aber nun drücken diese Theile, Zeit und Raum, oder Entfernung und Geschwindigkeit, nicht an ihnen diesen Ursprung aus Einem aus; sie sind gleichgültig gegen einander; der Raum wird vorgestellt ohne die Zeit, die Zeit ohne den Raum, und die Entfernung wenigstens ohne die Geschwindigkeit seyn zu können, — so wie

ihre Größen gleichgültig gegen einander sind, indem sie sich nicht wie Positives und Negatives verhalten, hiermit nicht durch ihr Wesen auf einander beziehen. Die Nothwendigkeit der Theilung ist also hier wohl vorhanden; aber nicht der Theile als solcher für einander. Darum ist aber auch jene erste selbst nur eine vorgespiegelte falsche Nothwendigkeit; die Bewegung ist nämlich nicht selbst als einfaches oder als reines Wesen vorgestellt, sondern schon als getheilt; Zeit und Raum sind ihre selbstständigen Theile oder Wesen an ihnen selbst, oder Entfernung und Geschwindigkeit Weisen des Seyns oder Vorstellens, deren eine wohl ohne die andere seyn kann, und die Bewegung ist daher nur ihre oberflächliche Beziehung, nicht ihr Wesen. Als einfaches Wesen, oder als Kraft vorgestellt, ist sie wohl die Schwere, welche aber diese Unterschiede überhaupt nicht in ihr enthält.

Der Unterschied also ist in beiden Fällen kein Unterschied an sich selbst; entweder ist das Allgemeine, die Kraft, gleichgültig gegen die Theilung, welche im Gesetze ist, oder die Unterschiede, Theile des Gesetzes, sind es gegen einander. Der Verstand hat aber den Begriff dieses Unterschiedes an sich, eben darin, daß das Gesetz eines Theils das Innre, Ansichseyende, aber an ihm zugleich Unterschiedne ist; daß dieser Unterschied hiermit innrer Unterschied sey, ist darin vorhanden, daß das Gesetz einfache Kraft, oder als Begriff desselben ist, also ein Unterschied des Begriffes. Aber dieser innre Unterschied fällt nur erst noch in den Verstand, und ist noch nicht an der Sache selbst gesetzt. Es ist also nur die eigne Nothwendigkeit, was der Verstand ausspricht; einen Unterschied, den er also nur so macht, daß er es zugleich ausdrückt, daß der Unterschied kein Unterschied der Sache selbst sey. Diese Nothwendigkeit, die nur im Worte liegt, ist hiermit die Herzählung der Momente, die den Kreis derselben ausmachen; sie werden zwar unterschieden, ihr Unterschied wird

aber zugleich, kein Unterschied der Sache selbst zu seyn, ausgedrückt und daher selbst sogleich wieder aufgehoben; diese Bewegung heißt Erklären. Es wird also ein Gesetz ausgesprochen, von diesem wird sein Ansichallgemeines, oder der Grund, als die Kraft, unterschieden; aber von diesem Unterschiede wird gesagt, daß er keiner, sondern vielmehr der Grund ganz so beschaffen sey, wie das Gesetz. Die einzelne Begebenheit des Blitzes z. B. wird als Allgemeines aufgefaßt, und dieß Allgemeine als das Gesetz der Elektricität ausgesprochen: die Erklärung faßt alsdann das Gesetz in die Kraft zusammen, als das Wesen des Gesetzes. Diese Kraft ist dann so beschaffen, daß, wenn sie sich äußert, entgegengesetzte Elektricitäten hervortreten, die wieder in einander verschwinden, d. h., die Kraft ist gerade so beschaffen, wie das Gesetz; es wird gesagt, daß beide gar nicht unterschieden seyen. Die Unterschiede sind die reine allgemeine Aeußerung oder das Gesetz und die reine Kraft; beide haben aber denselben Inhalt, dieselbe Beschaffenheit; der Unterschied als Unterschied des Inhalts, d. h. der Sache, wird also auch wieder zurückgenommen.

In dieser tautologischen Bewegung beharrt, wie sich ergiebt, der Verstand bei der ruhigen Einheit seines Gegenstandes und die Bewegung fällt nur in ihn selbst, nicht in den Gegenstand; sie ist ein Erklären, das nicht nur Nichts erklärt, sondern so klar ist, daß es, indem es Anstalten macht, etwas Unterschiedenes von dem schon Gesagten zu sagen, vielmehr nichts sagt, sondern nur dasselbe wiederholt. An der Sache selbst entsteht durch diese Bewegung nichts Neues, sondern sie kommt nur als Bewegung des Verstandes in Betracht. In ihr aber erkennen wir nun eben dasjenige, was an dem Gesetze vermißt wurde, nämlich den absoluten Wechsel selbst; denn diese Bewegung, wenn wir sie näher betrachten, ist unmittelbar das Gegentheil ihrer selbst. Sie setzt nämlich einen Unterschied, welcher nicht nur für uns kein Unterschied ist, sondern welchen sie selbst

als Unterschied aufhebt. Es ist dieß derselbe Wechsel, der sich als das Spiel der Kräfte darstellte; es war in ihm der Unterschied des Sollicitirenden und Sollicitirten, der sich äußernden und der in sich zurückgedrängten Kraft; aber es waren Unterschiede, die in Wahrheit keine waren, und sich darum auch unmittelbar wieder aufhoben. Es ist nicht nur die bloße Einheit vorhanden, so daß kein Unterschied gesetzt wäre, sondern es ist diese Bewegung, daß allerdings ein Unterschied gemacht, aber, weil er keiner ist, wieder aufgehoben wird. — Mit dem Erklären also ist der Wandel und Wechsel, der vorhin außer dem Inneren nur an der Erscheinung war, in das Uebersinnliche selbst eingedrungen; unser Bewußtseyn ist aber aus dem Inneren als Gegenstande auf die andere Seite in den Verstand herübergegangen, und hat in ihm den Wechsel.

Dieser Wechsel ist so noch nicht ein Wechsel der Sache selbst, sondern stellt sich vielmehr eben dadurch als reiner Wechsel dar, daß der Inhalt der Momente des Wechsels derselbe bleibt. Indem aber der Begriff als Begriff des Verstandes dasselbe ist, was das Innere der Dinge, so wird dieser Wechsel als Gesetz des Inneren für ihn. Er erfährt also, daß es Gesetz der Erscheinung selbst ist, daß Unterschiede werden, die keine Unterschiede sind; oder daß das Gleichnamige sich von sich abstößt; und eben so daß die Unterschiede nur solche sind, die in Wahrheit keine sind, und sich aufheben; oder daß das Ungleichnamige sich anzieht. — Ein zweites Gesetz, dessen Inhalt demjenigen, was vorher Gesetz genannt wurde, nämlich dem beständigen sich gleichbleibenden Unterschiede, entgegengesetzt ist; denn dieß neue drückt vielmehr das Ungleichwerden des Gleichen, und das Gleichwerden des Ungleichen aus. Der Begriff muthet der Gedankenlosigkeit zu, beide Gesetze zusammenzubringen, und ihrer Entgegensetzung bewußt zu werden. — Gesetz ist das zweite freilich auch,

oder ein inneres sichselbstgleiches Seyn, aber eine Sichselbstgleichheit vielmehr der Ungleichheit, eine Beständigkeit der Unbeständigkeit. — An dem Spiele der Kräfte ergab sich dieses Gesetz als eben dieses absolute Uebergehen, und als reiner Wechsel; das *Gleichnamige*, die Kraft, *zersetzt* sich in einen Gegensatz, der zunächst als ein selbstständiger Unterschied erscheint, aber welcher sich in der That *keiner* zu *seyn* erweist; denn es ist das *Gleichnamige*, was sich von sich selbst abstößt, und dieß Abgestoßene zieht sich daher wesentlich an, denn es ist *dasselbe*; der gemachte Unterschied, da er keiner ist, hebt sich also wieder auf. Er stellt sich hiermit als Unterschied *der Sache selbst*, oder als absoluter Unterschied dar, und dieser Unterschied der *Sache* ist also nichts anderes als das Gleichnamige, das sich von sich abgestoßen hat, und daher nur einen Gegensatz setzt, der keiner ist.

Durch dieß Princip wird das erste Uebersinnliche, das ruhige Reich der Gesetze, das unmittelbare Abbild der wahrgenommenen Welt in sein Gegentheil umgekehrt; das Gesetz war überhaupt das sich *Gleichbleibende*, wie seine Unterschiede; jetzt aber ist gesetzt, daß beides vielmehr das Gegentheil seiner selbst ist; das sich *Gleiche* stößt sich vielmehr von sich ab, und das sich Ungleiche setzt sich vielmehr als das sich Gleiche. In der That ist nur mit dieser Bestimmung der Unterschied der *innere*, oder Unterschied *an sich selbst*, indem das Gleiche sich ungleich, das Ungleiche sich gleich ist. — *Diese zweite übersinnliche Welt* ist auf diese Weise die *verkehrte* Welt; und zwar, indem eine Seite schon an der ersten übersinnlichen Welt vorhanden ist, die *verkehrte* dieser *ersten*. Das Innere ist damit als Erscheinung vollendet. Denn die erste übersinnliche Welt war nur die *unmittelbare* Erhebung der wahrgenommenen Welt in das allgemeine Element; sie hatte ihr nothwendiges Gegenbild an dieser, welche noch *für sich das Princip des Wechsels und der Veränderung* behielt;

das erste Reich der Gesetze entbehrte dessen, erhält es aber als verkehrte Welt.

Nach dem Gesetze dieser verkehrten Welt ist also das Gleichnamige der ersten das Ungleiche seiner selbst, und das Ungleiche derselben ist eben so ihm selbst ungleich, oder es wird sich gleich. An bestimmten Momenten wird dieß sich so ergeben, daß, was im Gesetze der ersten süß, in diesem verkehrten Ansich sauer; was in jenem schwarz, in diesem weiß ist. Was im Gesetze der ersteren, am Magnete Nordpol, ist in seinem anderen übersinnlichen Ansich (in der Erde nämlich), Südpol; was aber dort Südpol ist, hier Nordpol. Eben so was im ersten Gesetze der Elektricität Sauerstoffpol ist, wird in seinem anderen übersinnlichen Wesen Wasserstoffpol; und umgekehrt, was dort der Wasserstoffpol ist, wird hier der Sauerstoffpol. In einer anderen Sphäre ist nach dem unmittelbaren Gesetze Rache an dem Feinde die höchste Befriedigung der verletzten Individualität. Dieses Gesetz aber, dem, der mich nicht als Selbstwesen behandelt, mich als Wesen gegen ihn zu zeigen, und ihn vielmehr als Wesen aufzuheben, verkehrt sich durch das Princip der anderen Welt in das entgegengesetzte, die Wiederherstellung meiner als des Wesens durch das Aufheben des fremden Wesens in Selbstzerstörung. Wenn nun diese Verkehrung, welche in der Strafe des Verbrechens dargestellt wird, zum Gesetze gemacht ist, so ist auch sie wieder nur das Gesetz der einen Welt, welche eine verkehrte übersinnliche Welt sich gegenüberstehen hat, in welcher das, was in jener verachtet ist, zu Ehren, was in jener in Ehren steht, in Verachtung kommt. Die nach dem Gesetze der ersten den Menschen schändende und vertilgende Strafe verwandelt sich in ihrer verkehrten Welt in die sein Wesen erhaltende und ihn zu Ehren bringende Begnadigung.

Oberflächlich angesehen ist diese verkehrte Welt so das Gegentheil der ersten, daß sie dieselbe außer ihr hat, und jene erste

als eine verkehrte Wirklichkeit von sich abstößt, daß die eine die Erscheinung, die andere aber das Ansich, die eine sie ist, wie sie für ein Anderes, die andere dagegen, wie sie für sich ist; so daß, um die vorigen Beispiele zu gebrauchen, was süß schmeckt, eigentlich, oder innerlich am Dinge, sauer, oder was am wirklichen Magnete der Erscheinung Nordpol ist, am inneren oder wesentlichen Seyn Südpol wäre; was an der erscheinenden Elektricität als Sauerstoffpol sich darstellt, an der nichterscheinenden Wasserstoffpol wäre. Oder eine Handlung, die in der Erscheinung Verbrechen ist, sollte im Inneren eigentlich gut seyn (eine schlechte Handlung eine gute Absicht haben) können; die Strafe nur in der Erscheinung Strafe, an sich oder in einer anderen Welt aber Wohlthat für den Verbrecher seyn. Allein solche Gegensätze von Innerem und Aeußerem, von Erscheinung und Uebersinnlichem, als von zweierlei Wirklichkeiten, sind hier nicht mehr vorhanden. Die abgestoßenen Unterschiede vertheilen sich nicht von neuem an zwei solche Substanzen, welche sie trügen und ihnen ein getrenntes Bestehen verliehen; wodurch der Verstand aus dem Inneren heraus wieder auf seine vorige Stelle zurückfiele. Die eine Seite oder Substanz wäre wieder die Welt der Wahrnehmung, worin das eine der beiden Gesetze sein Wesen triebe, und ihr gegenüber eine innere Welt, gerade eine solche sinnliche Welt, wie die erste, aber in der Vorstellung; sie könnte nicht als sinnliche Welt aufgezeigt, nicht gesehen, gehört, geschmeckt werden, und doch würde sie vorgestellt als eine solche sinnliche Welt. Aber in der That, wenn das eine Gesetzte ein Wahrgenommenes ist, und sein Ansich, als das Verkehrte desselben, eben so ein sinnlich Vorgestelltes, so ist das Saure, was das Ansich des süßen Dinges wäre, ein so wirkliches Ding, wie es, ein saures Ding; das Schwarze, welches das Ansich des Weißen wäre, ist das wirkliche Schwarze; der Nordpol, welcher das Ansich des Südpols ist, ist der an dem-

selben Magnete vorhandene Nordpol; der Sauerstoffpol, der das Ansich des Wasserstoffpols ist, der vorhandene Sauerstoffpol derselben Säule. Das wirkliche Verbrechen aber hat seine Verkehrung und sein Ansich als Möglichkeit in der Absicht als solcher, aber nicht in einer guten; denn die Wahrheit der Absicht ist nur die That selbst. Das Verbrechen seinem Inhalte nach aber hat seine Reflexion in sich oder seine Verkehrung an der wirklichen Strafe; diese ist die Aussöhnung des Gesetzes mit der ihm im Verbrechen entgegengesetzten Wirklichkeit. Die wirkliche Strafe endlich hat so ihre verkehrte Wirklichkeit an ihr, daß sie eine solche Verwirklichung des Gesetzes ist, wodurch die Thätigkeit, die es als Strafe hat, sich selbst aufhebt, es aus thätigem wieder ruhiges und geltendes Gesetz wird, und die Bewegung der Individualität gegen es, und seiner gegen sie erloschen ist.

Aus der Vorstellung der Verkehrung, die das Wesen der einen Seite der übersinnlichen Welt ausmacht, ist also die sinnliche Vorstellung von der Befestigung der Unterschiede in einem verschiedenen Elemente des Bestehens zu entfernen, und dieser absolute Begriff des Unterschiedes ist als innerer Unterschied, Abstoßen des Gleichnamigen als Gleichnamigen von sich selbst, und Gleichseyn des Ungleichen als Ungleichen rein darzustellen und aufzufassen. Es ist der reine Wechsel, oder die Entgegensetzung in sich selbst, der Widerspruch zu denken. Denn in dem Unterschiede, der ein innerer ist, ist das Entgegengesetzte nicht nur Eines von Zweien; — sonst wäre es ein Seyendes, und nicht ein Entgegengesetztes; — sondern es ist das Entgegengesetzte eines Entgegengesetzten, oder das Andere ist in ihm unmittelbar selbst vorhanden. Ich stelle wohl das Gegentheil hierher, und dorthin das Andere, wovon es das Gegentheil ist; also das Gegentheil auf eine Seite, an und für sich ohne das Andere. Eben darum aber, indem ich hier das Gegentheil an und für sich habe, ist es das Gegen=

theil seiner selbst, oder es hat in der That das Andere unmittelbar an ihm selbst. — So hat die übersinnliche Welt, welche die verkehrte ist, über die andere zugleich übergegriffen, und sie an sich selbst; sie ist für sich die verkehrte, d. h. die verkehrte ihrer selbst; sie ist sie selbst und ihre entgegengesetzte in Einer Einheit. Nur so ist sie der Unterschied als innerer, oder Unterschied an sich selbst, oder ist als Unendlichkeit.

Durch die Unendlichkeit sehen wir das Gesetz zur Nothwendigkeit an ihm selbst vollendet, und alle Momente der Erscheinung in das Innere aufgenommen. Das Einfache des Gesetzes ist die Unendlichkeit, heißt nach dem, was sich ergeben hat, α. es ist ein Sichselbstgleiches, welches aber der Unterschied an sich ist; oder es ist Gleichnamiges, welches sich von sich selbst abstößt, oder sich entzweit. Dasjenige, was die einfache Kraft genannt wurde, verdoppelt sich selbst, und ist durch ihre Unendlichkeit das Gesetz. β. Das Entzweite, welches die in dem Gesetze vorgestellten Theile ausmacht, stellt sich als Bestehendes dar; und werden sie ohne den Begriff des inneren Unterschiedes betrachtet, so ist der Raum und die Zeit, oder die Entfernung und die Geschwindigkeit, welche als Momente der Schwere auftreten, sowohl gleichgültig und ohne Nothwendigkeit für einander, als für die Schwere selbst, so wie diese einfache Schwere gegen sie, oder die einfache Elektricität gegen das Positive und Negative ist. γ. Durch den Begriff des inneren Unterschiedes aber ist dieß Ungleiche und Gleichgültige, Raum und Zeit u. s. f. ein Unterschied, welcher kein Unterschied ist, oder nur ein Unterschied des Gleichnamigen, und sein Wesen die Einheit; sie sind als Positives und Negatives gegen einander begeistet, und ihr Seyn ist dieses vielmehr, sich als Nichtseyn zu setzen, und in der Einheit aufzuheben. Es bestehen beide unterschiedene, sie sind an sich, sie sind an sich als Entgegengesetzte, d. h. das Entgegengesetzte ihrer selbst, sie haben ihr Anderes an ihnen und sind nur Eine Einheit.

Diese einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist so wie ihr Aufgehobenseyn, also in sich pulsirt, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu seyn. Sie ist sichselbstgleich, denn die Unterschiede sind tautologisch; es sind Unterschiede, die keine sind. Dieses sichselbstgleiche Wesen bezieht sich daher nur auf sich selbst. Auf sich selbst: so ist dieß ein Anderes, worauf die Beziehung geht, und das Beziehen auf sich selbst ist vielmehr das Entzweien, oder eben jene Sichselbstgleichheit ist innerer Unterschied. Diese Entzweiten sind somit an und für sich selbst, jedes ein Gegentheil — eines Anderen, so ist darin schon das Andere mit ihm zugleich ausgesprochen; oder es ist nicht das Gegentheil eines Anderen, sondern nur das reine Gegentheil; so ist es also an ihm selbst das Gegentheil seiner. Oder es ist überhaupt nicht ein Gegentheil, sondern rein für sich, ein reines sichselbstgleiches Wesen, das keinen Unterschied an ihm hat, so brauchen wir nicht zu fragen, noch weniger das Gequäle mit solcher Frage für die Philosophie anzusehen, oder gar sie ihr für unbeantwortlich zu halten — wie aus diesem reinen Wesen, wie aus ihm heraus der Unterschied oder das Andersseyn komme; denn es ist schon die Entzweiung geschehen, der Unterschied ist aus dem Sichselbstgleichen ausgeschlossen, und ihm zur Seite gestellt worden; was das Sichselbstgleiche seyn sollte, ist also schon eins der Entzweiten vielmehr, als daß es das absolute Wesen wäre. Das Sichselbstgleiche entzweit sich, heißt darum eben so sehr, es hebt sich als schon Entzweites, es hebt sich als Andersseyn auf. Die Einheit, von welcher gesagt zu werden pflegt, daß der Unterschied nicht aus ihr herauskommen könne, ist in der That selbst nur das Eine Moment der Entzweiung; sie ist die Abstraktion der Einfachheit, welche dem Un-

terschiede gegenüber ist. Aber indem sie die Abstraktion, nur das eine der Entgegengesetzten ist, so ist es schon gesagt, daß sie das Entzweien ist; denn ist die Einheit ein Negatives, ein Entgegengesetztes, so ist sie eben gesetzt als das, welches die Entgegensetzung an ihm hat. Die Unterschiede von Entzweiung, und Sichselbstgleichwerden sind darum eben so nur diese Bewegung des sich Aufhebens; denn indem das Sichselbstgleiche, welches sich erst entzweien oder zu seinem Gegentheile werden soll, eine Abstraktion oder schon selbst ein Entzweites ist, so ist sein Entzweien hiermit ein Aufheben dessen, was es ist, und also das Aufheben seines Entzweitseyns. Das Sichselbstgleichwerden ist eben so ein Entzweien; was sich selbst gleich wird, tritt damit der Entzweiung gegenüber; d. h. es stellt selbst sich damit auf die Seite, oder es wird vielmehr ein Entzweites.

Die Unendlichkeit oder diese absolute Unruhe des reinen Sichselbstbewegens, daß, was auf irgend eine Weise, z. B. als Seyn, bestimmt ist, vielmehr das Gegentheil dieser Bestimmtheit ist, ist zwar schon die Seele alles bisherigen gewesen, aber im Inneren erst ist sie selbst frei hervorgetreten. Die Erscheinung oder das Spiel der Kräfte stellt sie selbst schon dar, aber als Erklären tritt sie zunächst frei hervor; und indem sie endlich für das Bewußtseyn Gegenstand ist, als das, was sie ist, so ist das Bewußtseyn Selbstbewußtseyn. Das Erklären des Verstandes macht zunächst nur die Beschreibung dessen, was das Selbstbewußtseyn ist. Er hebt die im Gesetze vorhandenen schon reingewordenen, aber noch gleichgültigen Unterschiede auf, und setzt sie in Einer Einheit, der Kraft. Dieß Gleichwerden ist aber eben so unmittelbar ein Entzweien; denn er hebt die Unterschiede nur dadurch auf, und setzt dadurch das Eins der Kraft, daß er einen neuen Unterschied von Gesetz und Kraft macht, der aber zugleich kein Unterschied ist; und hierzu, daß dieser Unterschied eben so kein Unterschied ist, geht er selbst dar-

in fort, daß er diesen Unterschied wieder aufhebt, indem er die Kraft eben so beschaffen seyn läßt, als das Gesetz. — Diese Bewegung oder Nothwendigkeit ist aber so noch Nothwendigkeit, und Bewegung des Verstandes, oder sie als solche ist nicht sein Gegenstand, sondern er hat in ihr positive und negative Elektricität, Entfernung, Geschwindigkeit, Anziehungskraft, und tausend andere Dinge zu Gegenständen, welche den Inhalt der Momente der Bewegung ausmachen. In dem Erklären ist eben darum so viele Selbstbefriedigung, weil das Bewußtseyn dabei, um es so auszudrücken, in unmittelbarem Selbstgespräche mit sich, nur sich selbst genießt, dabei zwar etwas anderes zu treiben scheint, aber in der That sich nur mit sich selbst herumtreibt.

In dem entgegengesetzten Gesetze als der Verkehrung des ersten Gesetzes, oder in dem inneren Unterschiede wird zwar die Unendlichkeit selbst Gegenstand des Verstandes, aber er verfehlt sie als solche wieder, indem er den Unterschied an sich, das Sichselbstabstoßen des Gleichnamigen, und die Ungleichen, die sich anziehen, wieder an zwei Welten, oder an zwei substantielle Elemente vertheilt; die Bewegung, wie sie in der Erfahrung ist, ist ihm hier ein Geschehen, und das Gleichnamige und das Ungleiche Prädikate, deren Wesen ein seyendes Substrat ist. Dasselbe, was ihm in sinnlicher Hülle Gegenstand ist, ist es uns in seiner wesentlichen Gestalt, als reiner Begriff. Dieß Auffassen des Unterschiedes, wie er in Wahrheit ist, oder das Auffassen der Unendlichkeit als solcher, ist für uns, oder an sich. Die Exposition ihres Begriffs gehört der Wissenschaft an; das Bewußtseyn aber, wie es ihn unmittelbar hat, tritt wieder als eigene Form oder neue Gestalt des Bewußtseyns auf, welche in dem Vorhergehenden ihr Wesen nicht erkennt, sondern es für etwas ganz anderes ansieht. — Indem ihm dieser Begriff der Unendlichkeit Gegenstand ist, ist es also Bewußtseyn des Unterschiedes als eines unmittelbar eben so sehr Aufgehobenen; es ist für sich selbst, es ist Unterscheiden des Un-

unterschiedenen, oder Selbstbewußtseyn. Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, daß dieß Unterschiedene nicht unterschieden ist. Ich, das Gleichnamige, stoße mich von mir selbst ab; aber dieß Unterschiedene, Ungleichgesetzte ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich. Das Bewußtseyn eines Andern, eines Gegenstandes überhaupt, ist zwar selbst nothwendig Selbstbewußtseyn, Reflektirtseyn insich, Bewußtseyn seiner selbst in seinem Andersseyn. Der nothwendige Fortgang von den bisherigen Gestalten des Bewußtseyns, welchen ihr Wahres ein Ding, ein Anderes war, als sie selbst, drückt eben dieß aus, daß nicht allein das Bewußtseyn vom Dinge nur für ein Selbstbewußtseyn möglich ist, sondern daß dieß allein die Wahrheit jener Gestalten ist. Aber für uns nur ist diese Wahrheit vorhanden, noch nicht für das Bewußtseyn. Das Selbstbewußtseyn ist erst für sich geworden, noch nicht als Einheit mit dem Bewußtseyn überhaupt.

Wir sehen, daß im Inneren der Erscheinung der Verstand in Wahrheit nicht etwas Anderes als die Erscheinung selbst, aber nicht wie sie als Spiel der Kräfte ist, sondern dasselbe in seinen absolut-allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der That nur sich selbst erfährt. Erhoben über die Wahrnehmung stellt sich das Bewußtseyn mit dem Uebersinnlichen durch die Mitte der Erscheinung zusammengeschlossen dar, durch welche es in diesen Hintergrund schaut. Die beiden Extreme, das eine des reinen Inneren, das andere des in dieß reine Innere schauenden Inneren, sind nun zusammengefallen, und wie sie als Extreme, so ist auch die Mitte, als etwas Anderes als sie, verschwunden. Dieser Vorhang ist also vor dem Inneren weggezogen, und das Schauen des Inneren in das Innere vorhanden; das Schauen des ununterschiedenen Gleichnamigen, welches sich selbst abstößt, als unterschiedenes Inneres setzt, aber für welches eben so unmittelbar die Ununterschiedenheit

beider ist, das Selbstbewußtseyn. Es zeigt sich, daß hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn wir nicht selbst dahintergehen, eben so sehr damit gesehen werde, als daß etwas dahinter sey, das gesehen werden kann. Aber es ergiebt sich zugleich, daß nicht ohne alle Umstände geradezu dahinter gegangen werden könne; denn dieß Wissen, was die Wahrheit der Vorstellung der Erscheinung und ihres Inneren ist, ist selbst nur Resultat einer umständlichen Bewegung, wodurch die Weisen des Bewußtseyns, das Meinen, Wahrnehmen und der Verstand verschwinden; und es wird sich eben so ergeben, daß das Erkennen dessen, was das Bewußtseyn weiß, indem es sich selbst weiß, noch weiterer Umstände bedarf, deren Auseinanderlegung das Folgende ist.

B. Selbstbewußtseyn.

IV.

Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst.

In den bisherigen Weisen der Gewißheit ist dem Bewußtseyn das Wahre etwas Anderes als es selbst. Der Begriff dieses Wahren verschwindet aber in der Erfahrung von ihm; wie der Gegenstand unmittelbar an sich war, das Seyende der sinnlichen Gewißheit, das konkrete Ding der Wahrnehmung, die Kraft des Verstandes, so erweist er sich vielmehr nicht in Wahrheit zu seyn, sondern dieß Ansich ergiebt sich als eine Weise, wie er nur für ein Anderes ist; der Begriff von ihm hebt sich an dem wirklichen Gegenstande auf, oder die erste unmittelbare Vorstellung in der Erfahrung, und die Gewißheit ging in der Wahrheit verloren. Nunmehr aber ist dieß entstanden, was in diesen früheren Verhältnissen nicht zu Stande kam, nämlich eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist; denn die Gewißheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewußtseyn ist sich selbst das Wahre. Es ist darin zwar auch ein Andersseyn; das Bewußtseyn unterscheidet nämlich, aber ein solches, das für es zugleich ein nicht unterschiedenes ist. Nennen wir Begriff die Bewegung des Wissens, den Gegenstand aber das Wissen als ruhige Einheit oder als Ich, so sehen wir, daß nicht nur für uns sondern für das Wissen selbst der Gegenstand dem Begriffe entspricht. — Oder auf die andere Weise, den Begriff

das genannt, was der Gegenstand an sich ist, den Gegenstand aber das, was er als Gegenstand oder für ein Anderes ist, so erhellt, daß das Ansichseyn, und das Füreinanderesseyn dasselbe ist; denn das Ansich ist das Bewußtseyn; es ist aber eben so dasjenige, für welches ein Anderes (das Ansich) ist; und es ist für es, daß das Ansich des Gegenstandes, und das Seyn desselben für ein Anderes dasselbe ist; Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dieß Andere über, das für es eben so nur es selbst ist.

Mit dem Selbstbewußtseyn sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten. Es ist zu sehen, wie die Gestalt des Selbstbewußtseyns zunächst auftritt. Betrachten wir diese neue Gestalt des Wissens, das Wissen von sich selbst, im Verhältnisse zu dem Vorhergehenden, dem Wissen von einem Anderen, so ist dieß zwar verschwunden; aber seine Momente haben sich zugleich eben so aufbewahrt; und der Verlust besteht darin, daß sie hier vorhanden sind, wie sie an sich sind. Das Seyn der Meinung, die Einzelnheit und die ihr entgegengesetzte Allgemeinheit der Wahrnehmung, so wie das leere Innere des Verstandes sind nicht mehr als Wesen sondern als Momente des Selbstbewußtseyns, d. h. als Abstraktionen oder Unterschiede, welche für das Bewußtseyn selbst zugleich nichtig, oder keine Unterschiede und rein verschwindende Wesen sind. Es scheint also nur das Hauptmoment selbst verloren gegangen zu seyn, nämlich das einfache selbstständige Bestehen für das Bewußtseyn. Aber in der That ist das Selbstbewußtseyn die Reflexion aus dem Seyn der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem Andersseyn. Es ist als Selbstbewußtseyn Bewegung; aber indem es nur sich selbst als sich selbst von sich unterscheidet, so ist ihm der Unterschied, unmittelbar als ein Andersseyn aufgehoben; der Unterschied ist nicht, und es nur die bewegungslose Tauto-

logie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des Seyns hat, ist es nicht Selbstbewußtseyn. Es ist hiermit für es das Andersseyn, als ein Seyn, oder als unterschiedenes Moment; aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede, als zweites unterschiedenes Moment. Mit jenem ersten Momente ist das Selbstbewußtseyn als Bewußtseyn, und für es die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten; aber zugleich nur als auf das zweite Moment, die Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, bezogen; und sie ist hiermit für es ein Bestehen, welches aber nur Erscheinung, oder Unterschied ist, der an sich kein Seyn hat. Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muß ihm wesentlich werden, d. h. es ist Begierde überhaupt. Das Bewußtseyn hat als Selbstbewußtseyn nunmehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit, und des Wahrnehmens, der aber für es mit dem Charakter des Negativen bezeichnet ist, und den zweiten, nämlich sich selbst, welcher das wahre Wesen, und zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist. Das Selbstbewußtseyn stellt sich hierin als die Bewegung dar, worin dieser Gegensatz aufgehoben, und ihm die Gleichheit seiner selbst mit sich wird.

Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewußtseyn das Negative ist, ist aber seinerseits für uns oder an sich eben so in sich zurückgegangen als das Bewußtseyn andererseits. Er ist durch diese Reflexion in sich Leben geworden. Was das Selbstbewußtseyn als seyend von sich unterscheidet, hat auch insofern, als es seyend gesetzt ist, nicht bloß die Weise der sinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung an ihm, sondern es ist insichreflektirtes Seyn, und der Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist ein Lebendiges. Denn das Ansich, oder das allge-

meine Resultat des Verhältnisses des Verstandes zu dem Inneren der Dinge, ist das Unterscheiden des Nichtzuunterscheidenden, oder die Einheit des Unterschiedenen. Diese Einheit aber ist eben so sehr, wie wir gesehen, ihr Abstoßen von sich selbst, und dieser Begriff entzweit sich in den Gegensatz des Selbstbewußtseyns und des Lebens; jenes die Einheit, für welche die unendliche Einheit der Unterschiede ist; dieses aber ist nur diese Einheit selbst, so daß sie nicht zugleich für sich selbst ist. So selbstständig also das Bewußtseyn, eben so selbstständig ist an sich sein Gegenstand. Das Selbstbewußtseyn, welches schlechthin für sich ist, und seinen Gegenstand unmittelbar mit dem Charakter des Negativen bezeichnet, oder zunächst Begierde ist, wird daher vielmehr die Erfahrung der Selbstständigkeit desselben machen.

Die Bestimmung des Lebens, wie sie sich aus dem Begriffe oder dem allgemeinen Resultate ergiebt, mit welchem wir in diese Sphäre eintreten, ist hinreichend es zu bezeichnen, ohne daß seine Natur weiter daraus zu entwickeln wäre; ihr Kreis beschließt sich in folgenden Momenten. Das Wesen ist die Unendlichkeit als das Aufgehobenseyn aller Unterschiede, die reine Achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhigen Unendlichkeit, die Selbstständigkeit selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelößt sind; das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat. Die Unterschiede sind an diesem einfachen allgemeinen Medium eben so sehr als Unterschiede; denn diese allgemeine Flüssigkeit hat ihre negative Natur nur, indem sie ein Aufheben derselben ist; aber sie kann die Unterschiedenen nicht aufheben, wenn sie nicht ein Bestehen haben. Eben diese Flüssigkeit ist als die sichselbstgleiche Selbstständigkeit selbst das Bestehen oder die Substanz derselben, worin sie also als unterschiedene Glieder und fürsichseyende Theile sind. Das Seyn hat nicht mehr die Bedeutung der Abstraktion des Seyns, noch ihre reine Wesen-

heit, der Abstraktion der Allgemeinheit; sondern ihr Seyn ist eben jene einfache flüssige Substanz der reinen Bewegung in sich selbst. Der Unterschied dieser Glieder gegen einander aber als Unterschied besteht überhaupt in keiner anderen Bestimmtheit, als der Bestimmtheit der Momente der Unendlichkeit oder der reinen Bewegung selbst.

Die selbstständigen Glieder sind fürsich; dieses Fürsichseyn ist aber vielmehr eben so unmittelbar ihre Reflexion in die Einheit, als diese Einheit die Entzweiung in die selbstständigen Gestalten ist. Die Einheit ist entzweit, weil sie absolut negative oder unendliche Einheit ist; und weil sie das Bestehen ist, so hat auch der Unterschied Selbstständigkeit nur an ihr. Diese Selbstständigkeit der Gestalt erscheint als ein Bestimmtes, für Anderes, denn sie ist ein Entzweites; und das Aufheben der Entzweiung geschieht insofern durch ein Anderes. Aber es ist eben so sehr an ihr selbst; denn eben jene Flüssigkeit ist die Substanz der selbstständigen Gestalten; diese Substanz aber ist unendlich; die Gestalt ist darum in ihrem Bestehen selbst die Entzweiung oder das Aufheben ihres Fürsichseyns.

Unterscheiden wir die hierin enthaltenen Momente näher, so sehen wir, daß wir zum ersten Momente das Bestehen der selbstständigen Gestalten, oder die Unterdrückung dessen haben, was das Unterscheiden an sich ist, nämlich nicht an sich zu seyn und kein Bestehen zu haben. Das zweite Moment aber ist die Unterwerfung jenes Bestehens unter die Unendlichkeit des Unterschiedes. Im ersten Momente ist die bestehende Gestalt; als fürsichseyend, oder in ihrer Bestimmtheit unendliche Substanz tritt sie gegen die allgemeine Substanz auf, verläugnet diese Flüssigkeit und Kontinuität mit ihr und behauptet sich als nicht in diesem Allgemeinen aufgelößt, sondern vielmehr als durch die Absonderung von dieser ihrer unorganischen Natur, und durch das Aufzehren derselben sich erhaltend. Das Leben in dem allgemeinen flüssigen Medium, ein ruhiges Aus-

einanderlegen des Gestaltens wird eben dadurch zur Bewegung derselben, oder zum Leben als *Proceß*. Die einfache allgemeine Flüssigkeit ist das *Ansich*, und der Unterschied der Gestalten das *Andere*. Aber diese Flüssigkeit wird selbst durch diesen Unterschied das *Andere*; denn sie ist jetzt *für den Unterschied*, welcher an und für sich selbst, und daher die unendliche Bewegung ist, von welcher jenes ruhige Medium aufgezehrt wird, das Leben als *Lebendiges*. — Diese *Verkehrung* aber ist darum wieder die *Verkehrtheit an sich selbst*; was aufgezehrt wird, ist das Wesen; die auf Kosten des Allgemeinen sich erhaltende, und das Gefühl ihrer Einheit mit sich selbst sich gebende Individualität hebt gerade damit *ihren Gegensatz* des *Anderen, durch welchen sie für sich ist*, auf; die *Einheit* mit sich selbst, welche sie sich giebt, ist gerade die *Flüssigkeit* der Unterschiede, oder die *allgemeine Auflösung*. Aber umgekehrt ist das Aufheben des individuellen Bestehens eben so das Erzeugen desselben. Denn da das *Wesen* der individuellen Gestalt, das allgemeine Leben, und das Fürsichseyende an sich einfache Substanz ist, so hebt es, indem es das *Andere* in sich setzt, diese seine *Einfachheit*, oder sein Wesen auf, d. h. es entzweit sie, und dieß Entzweien der unterschiedslosen Flüssigkeit ist eben das Setzen der Individualität. Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweiung ist eben so sehr Entzweien oder ein Gliedern. Es fallen damit die beiden Seiten der ganzen Bewegung, welche unterschieden wurden, nämlich die in dem allgemeinen Medium der Selbstständigkeit ruhig auseinandergelegte Gestaltung, und der Proceß des Lebens in einander; der letztere ist eben so sehr Gestaltung, als er das Aufheben der Gestalt ist; und das erste, die Gestaltung, ist eben so sehr ein Aufheben, als sie die Gliederung ist. Das flüssige Element ist selbst nur die *Abstraktion* des Wesens, oder es ist nur als Gestalt

wirklich; und daß es sich gliedert, ist wieder ein Entzweien des Gegliederten, oder ein Auflösen desselben. Dieser ganze Kreislauf macht das Leben aus, weder das, was zuerst ausgesprochen wird, die unmittelbare Kontinuität und Gediegenheit seines Wesens, noch die bestehende Gestalt und das für sich seyende Diskrete, noch der reine Proceß derselben, noch auch das einfache Zusammenfassen dieser Momente, sondern das sich entwickelnde, und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze.

Indem von der ersten unmittelbaren Einheit ausgegangen, und durch die Momente der Gestaltung und des Processes hindurch zur Einheit dieser beiden Momente, und damit wieder zur ersten einfachen Substanz zurückgekehrt wird, so ist diese reflektirte Einheit eine andere als die erste. Gegen jene unmittelbare, oder als ein Seyn ausgesprochene, ist diese zweite die allgemeine, welche alle diese Momente als aufgehobne in ihr hat. Sie ist die einfache Gattung, welche in der Bewegung des Lebens selbst nicht für sich als dieß Einfache existirt; sondern in diesem Resultate verweist das Leben auf ein Anderes, als es ist, nämlich auf das Bewußtseyn, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung, ist.

Dieß andere Leben aber, für welches die Gattung als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtseyn, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen, und hat sich als reines Ich zum Gegenstande; in seiner Erfahrung, die nun zu betrachten ist, wird sich ihm dieser abstrakte Gegenstand bereichern, und die Entfaltung erhalten, welche wir an dem Leben gesehen haben.

Das einfache Ich ist diese Gattung oder das einfache Allgemeine, für welches die Unterschiede keine sind, nur, indem es negatives Wesen der gestalteten selbstständigen Momente ist; und das Selbstbewußtseyn ist hiermit seiner selbst nur gewiß durch das Aufheben dieses Andern, das sich ihm als selbstständ-

diges Leben darstellt; es ist Begierde. Der Richtigkeit dieses Andern gewiß setzt es für sich dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbstständigen Gegenstand und giebt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst, als wahre Gewißheit, als solche, welche ihm selbst auf gegenständliche Weise geworden ist.

In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbstständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Andern; daß dieß Aufheben sey, muß dieß Andere seyn. Das Selbstbewußtseyn vermag also durch seine negative Beziehung nicht, ihn aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde. Es ist in der That ein Anderes, als das Selbstbewußtseyn, das Wesen der Begierde; und durch diese Erfahrung ist ihm selbst diese Wahrheit geworden. Zugleich aber ist es eben so absolut für sich, und ist dieß nur durch Aufheben des Gegenstandes, und es muß ihm seine Befriedigung werden, denn es ist die Wahrheit. Um der Selbstständigkeit des Gegenstandes willen kann es daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht, und er muß diese Negation seiner selbst an sich vollziehen, denn er ist an sich das Negative, und muß für das Andre seyn, was er ist. Indem er die Negation an sich selbst ist, und darin zugleich selbstständig ist, ist er Bewußtseyn. An dem Leben, welches der Gegenstand der Begierde ist, ist die Negation entweder an einem Andern, nämlich an der Begierde, oder als Bestimmtheit gegen eine andere gleichgültige Gestalt, oder als seine unorganische allgemeine Natur. Diese allgemeine selbstständige Natur aber, an der die Negation als absolute ist, ist die Gattung als solche, oder als Selbstbewußtseyn. Das Selbstbewußtseyn erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtseyn.

In diesen drei Momenten ist erst der Begriff des Selbst-

bewußtseyns vollendet: a) reines ununterschiedenes Ich ist sein erster unmittelbarer Gegenstand. b) Diese Unmittelbarkeit ist aber selbst absolute Vermittlung, sie ist nur als Aufheben des selbstständigen Gegenstandes, oder sie ist Begierde. Die Befriedigung der Begierde ist zwar die Reflexion des Selbstbewußtseyns in sich selbst, oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit. c) Aber die Wahrheit derselben ist vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewußtseyns. Es ist ein Gegenstand für das Bewußtseyn, welcher an sich selbst sein Andersseyn oder den Unterschied als einen nichtigen setzt, und darin selbstständig ist. Die unterschiedene nur lebendige Gestalt hebt wohl im Processe des Lebens selbst auch ihre Selbstständigkeit auf, aber sie hört mit ihrem Unterschiede auf, zu seyn, was sie ist; der Gegenstand des Selbstbewußtseyns ist aber eben so selbstständig in dieser Negativität seiner selbst; und damit ist er für sich selbst Gattung, allgemeine Flüssigkeit in der Eigenheit seiner Absonderung; er ist lebendiges Selbstbewußtseyn.

Es ist ein Selbstbewußtseyn für ein Selbstbewußtseyn. Erst hierdurch ist es in der That; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Andersseyn; Ich, das der Gegenstand seines Begriffs ist, ist in der That nicht Gegenstand; der Gegenstand der Begierde aber ist nur selbstständig, denn er ist die allgemeine unvertilgbare Substanz, das flüssige sichselbstgleiche Wesen. Indem ein Selbstbewußtseyn der Gegenstand ist, ist er eben so wohl Ich, wie Gegenstand. — Hiermit ist schon der Begriff des Geistes für uns vorhanden. Was für das Bewußtseyn weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seyender Selbstbewußtseyn, die Einheit derselben ist; Ich, das Wir, und Wir das Ich ist. Das Bewußtseyn hat erst in dem Selbstbewußtseyn, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigten Scheine

des sinnlichen Diesseits, und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.

A.

Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseyns; Herrschaft und Knechtschaft.

Das Selbstbewußtseyn ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes. Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdopplung, der sich im Selbstbewußtseyn realisirenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung, so daß die Momente derselben theils genau auseinandergehalten, theils in dieser Unterscheidung zugleich auch als nicht unterschieden, oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müssen. Die Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewußtseyns, unendlich, oder unmittelbar das Gegentheil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu seyn. Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdopplung stellt uns die Bewegung des Anerkennens dar.

Es ist für das Selbstbewußtseyn ein anderes Selbstbewußtseyn; es ist außer sich gekommen. Dieß hat die gedoppelte Bedeutung, erstlich, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein anderes Wesen; zweitens, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern sich selbst im Andern.

Es muß dieß sein Andersseyn aufheben; dieß ist das Aufheben des ersten Doppelsinnes, und darum selbst ein zweiter Doppelsinn; erstlich, es muß darauf gehen, das andere selbstständige Wesen aufzuheben, um dadurch seiner als des Wesens gewiß zu werden; zweitens geht es hiermit darauf, sich selbst aufzuheben, denn dieß Andere ist es selbst.

Dieß doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseyns ist eben so eine doppelsinnige Rückkehr in sich selbst;

denn erstlich erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben seines Andersseyns; zweitens aber giebt es das andere Selbstbewußtseyn ihm wieder eben so zurück, denn es war sich im Andern, es hebt dieß sein Seyn im Andern auf, entläßt also das Andere wieder frei.

Diese Bewegung des Selbstbewußtseyns in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtseyn ist auf diese Weise vorgestellt worden, als das Thun des Einen; aber dieses Thun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, eben so wohl sein Thun als das Thun des Andern zu seyn; denn das Andere ist eben so selbstständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist. Das erste hat den Gegenstand nicht vor sich, wie er nur für die Begierde zunächst ist, sondern einen für sich seyenden selbstständigen, über welchen es darum nichts für sich vermag, wenn er nicht an sich selbst dieß thut, was es an ihm thut. Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtseyn. Jedes sieht das Andre dasselbe thun, was es thut; jedes thut selbst, was es an das Andre fordert; und thut darum was es thut, auch nur insofern als das Andre dasselbe thut; das einseitige Thun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zu Stande kommen kann.

Das Thun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Thun eben so wohl gegen sich als gegen das Andre, sondern auch insofern, als es ungetrennt eben so wohl das Thun des Einen als des Andern ist.

In dieser Bewegung sehen wir sich den Proceß wiederholen, der sich als Spiel der Kräfte darstellte, aber im Bewußtseyn. Was in jenem für uns war, ist hier für die Extreme selbst. Die Mitte ist das Selbstbewußtseyn, welches sich in die Extreme zersetzt; und jedes Extrem ist diese Austauschung seiner Bestimmtheit, und absoluter Uebergang in das entgegengesetzte.

Als Bewußtseyn aber kommt es wohl *außer sich*; jedoch ist es in seinem Außersichseyn zugleich in sich zurückgehalten, *für sich*, und sein Außersich ist *für es*. Es ist für es, daß es unmittelbar anderes Bewußtseyn *ist*, und *nicht ist*; und eben so, daß dieß Andere nur für sich ist, indem es sich als Fürsichseyendes aufhebt, und nur im Fürsichseyn des Andern für sich ist. Jedes ist dem Andern die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem andern unmittelbares für sich seyendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend*.

Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdopplung des Selbstbewußtseyns in seiner Einheit, ist nun zu betrachten, wie sein Proceß für das Selbstbewußtseyn erscheint. Er wird zuerst die Seite der *Ungleichheit* beider darstellen, oder das Heraustreten der Mitte in die Extreme, welche als Extreme sich entgegengesetzt sind und von welchen das eine nur Anerkanntes, das andre nur Anerkennendes ist.

Das Selbstbewußtseyn ist zunächst einfaches Fürsichseyn, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles Andern *aus sich*; sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm Ich; und es ist in dieser *Unmittelbarkeit*, oder in diesem *Seyn* seines Fürsichseyns, *Einzelnes*. Was Anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand. Aber das Andere ist auch ein Selbstbewußtseyn; es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf. So *unmittelbar* auftretend sind sie für einander in der Weise gemeiner Gegenstände; *selbstständige* Gestalten, in das *Seyn* des *Lebens*, — denn als Leben hat sich hier der seyende Gegenstand bestimmt — versenkte Bewußtseyn, welche *für einander* die Bewegung der absoluten Abstraktion, alles unmittelbare Seyn zu vertilgen, und nur das rein negative Seyn des sichselbstgleichen Bewußtseyns zu seyn, noch nicht vollbracht, oder

sich einander noch nicht als reines Fürsichseyn, d. h. als Selbstbewußtseyn dargestellt haben. Jedes ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des andern, und darum hat seine eigne Gewißheit von sich noch keine Wahrheit; denn seine Wahrheit wäre nur, daß sein eignes Fürsichseyn sich ihm als selbstständiger Gegenstand, oder was dasselbe ist, der Gegenstand sich als diese reine Gewißheit seiner selbst dargestellt hätte. Dieß aber ist nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, als daß wie der andere für ihn, so er für den andern, jeder an sich selbst durch sein eigenes Thun, und wieder durch das Thun des andern, diese reine Abstraktion des Fürsichseyns vollbringt.

Die Darstellung seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewußtseyns besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Daseyn geknüpft, an die allgemeine Einzelnheit des Daseyns überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu seyn. Diese Darstellung ist das gedoppelte Thun; Thun des Andern, und Thun durch sich selbst. Insofern es Thun des Andern ist, geht also jeder auf den Tod des Andern. Darin aber ist auch das zweite, das Thun durch sich selbst, vorhanden; denn jenes schließt das Daransetzen des eignen Lebens in sich. Das Verhältniß beider Selbstbewußtseyn ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren. — Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu seyn, zur Wahrheit an dem Andern, und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtseyn nicht das Seyn, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktseyn in die Ausbreitung des Lebens, — das Wesen, sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines Fürsichseyn ist. Das Individuum, wel-

ches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseyns als eines selbstständigen Selbstbewußtseyns nicht erreicht. Eben so muß jedes auf den Tod des Andern gehen, wie es sein Leben daransetzt; denn das Andere gilt ihm nicht mehr als es selbst; sein Wesen stellt sich ihm als ein Anderes dar, es ist außer sich; es muß sein Außersichseyn aufheben; das Andere ist mannigfaltig befangenes und seyendes Bewußtseyn; es muß sein Andersseyn als reines Fürsichseyn oder als absolute Negation anschauen.

Diese Bewährung aber durch den Tod hebt eben so die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewißheit seiner selbst überhaupt auf; denn wie das Leben die natürliche Position des Bewußtseyns, die Selbstständigkeit ohne die absolute Negativität, ist, so ist der Tod die natürliche Negation desselben, die Negation ohne die Selbstständigkeit, welche also ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt. Durch den Tod ist zwar die Gewißheit geworden, daß beide ihr Leben wagten, und es an ihnen und an dem Andern verachteten; aber nicht für die, welche diesen Kampf bestanden. Sie heben ihr in dieser fremden Wesenheit, welches das natürliche Daseyn ist, gesetztes Bewußtseyn, oder sie heben sich auf, und werden, als die für sich seyn wollenden Extreme aufgehoben. Es verschwindet aber damit aus dem Spiele des Wechsels das wesentliche Moment, sich in Extreme entgegengesetzter Bestimmtheiten zu zersetzen; und die Mitte fällt in eine todte Einheit zusammen, welche in todte, bloß seyende, nicht entgegengesetzte Extreme zersetzt ist; und die beiden geben und empfangen sich nicht gegenseitig von einander durch das Bewußtseyn zurück, sondern lassen einander nur gleichgültig, als Dinge, frei. Ihre That ist die abstrakte Negation, nicht die Negation des Bewußtseyns, welches so aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält, und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt.

In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtseyn, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtseyn ist. Im unmittelbaren Selbstbewußtseyn ist das einfache Ich der absolute Gegenstand, welcher aber für uns oder an sich die absolute Vermittlung ist, und die bestehende Selbstständigkeit zum wesentlichen Momente hat. Die Auflösung jener einfachen Einheit ist das Resultat der ersten Erfahrung; es ist durch sie ein reines Selbstbewußtseyn und ein Bewußtseyn gesetzt, welches nicht rein für sich, sondern für ein anderes, d. h. als seyendes Bewußtseyn oder Bewußtseyn in der Gestalt der Dingheit ist. Beide Momente sind wesentlich; — da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind, und ihre Reflexion in die Einheit sich noch nicht ergeben hat, so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseyns; die eine das selbstständige, welchem das Fürsichseyn, die andere das unselbstständige, dem das Leben oder das Seyn für ein Anderes, das Wesen ist; jenes ist der Herr, dieß der Knecht.

Der Herr ist das für sich seyende Bewußtseyn, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seyendes Bewußtseyn, welches durch ein anderes Bewußtseyn mit sich vermittelt ist, nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, daß es mit selbstständigem Seyn oder der Dingheit überhaupt synthesirt ist. Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein Ding, als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtseyn, dem die Dingheit das Wesentliche ist; und indem er a.) als Begriff des Selbstbewußtseyns, unmittelbare Beziehung des Fürsichseyns ist, aber b.) nunmehr zugleich als Vermittlung, oder als ein Fürsichseyn, welches nur durch ein Anderes für sich ist, so bezieht er sich a.) unmittelbar auf beide, und b.) mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbstständige Seyn; denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahiren konnte, und dar-

um sich als unselbstständig, seine Selbstständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über dieß Seyn, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dieß Seyn aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Andern unter sich. Eben so bezieht sich der Herr *mittelbar durch den Knecht auf das Ding*; der Knecht bezieht sich als Selbstbewußtseyn überhaupt auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbstständig für ihn, und er kann darum durch sein Negiren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er *bearbeitet* es nur. Dem Herrn dagegen *wird* durch diese Vermittlung die *unmittelbare* Beziehung als die reine Negation desselben, oder der *Genuß*; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen. Der Begierde gelang dieß nicht wegen der Selbstständigkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbstständigkeit des Dinges zusammen und genießt es rein; die Seite der Selbstständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet.

In diesen beiden Momenten wird für den Herrn sein Anerkanntseyn durch ein anderes Bewußtseyn; denn dieses setzt sich in ihnen als Unwesentliches, einmal in der Bearbeitung des Dinges, das anderemal in der Abhängigkeit von einem bestimmten Daseyn; in beiden kann es nicht über das Seyn Meister werden und zur absoluten Negation gelangen. Es ist also hierin dieß Moment des Anerkennens vorhanden, daß das andere Bewußtseyn sich als Fürsichseyn aufhebt, und hiermit selbst das thut, was das erste gegen es thut. Eben so das andere Moment, daß dieß Thun des zweiten das eigne Thun des ersten ist; denn, was der Knecht thut, ist eigentlich Thun des Herrn; diesem ist nur das Fürsichseyn, das Wesen; er ist die reine negative Macht, der das Ding Nichts ist, und also das reine

wesentliche Thun in diesem Verhältnisse; der Knecht aber ein nicht reines, sondern unwesentliches Thun. Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß was der Herr gegen den andern thut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern thue. Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden.

Das unwesentliche Bewußtseyn ist hierin für den Herrn der Gegenstand, welcher die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst ausmacht. Aber es erhellt, daß dieser Gegenstand seinem Begriffe nicht entspricht, sondern daß darin, worin der Herr sich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden, als ein selbstständiges Bewußtseyn. Nicht ein solches ist für ihn, sondern vielmehr ein unselbstständiges; er ist also nicht des Fürsichseyns, als der Wahrheit gewiß, sondern seine Wahrheit ist vielmehr das unwesentliche Bewußtseyn, und das unwesentliche Thun desselben.

Die Wahrheit des selbstständigen Bewußtseyns ist demnach das knechtische Bewußtseyn. Dieses erscheint zwar zunächst außer sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewußtseyns. Aber wie die Herrschaft zeigte, daß ihr Wesen das Verkehrte dessen ist, was sie seyn will, so wird auch wohl die Knechtschaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegentheile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich zurückgedrängtes Bewußtseyn in sich gehen, und zur wahren Selbstständigkeit sich umkehren.

Wir sahen nur, was die Knechtschaft im Verhältnisse der Herrschaft ist. Aber sie ist Selbstbewußtseyn, und was sie hiernach an und für sich selbst ist, ist nun zu betrachten. Zunächst ist für die Knechtschaft der Herr das Wesen; also das selbstständige für sich seyende Bewußtseyn ist ihr die Wahrheit, die jedoch für sie noch nicht an ihr ist. Allein sie hat diese Wahrheit der reinen Negativität und des Fürsichseyns in der That an ihr selbst; denn sie hat dieses We-

sen an ihr erfahren. Dieß Bewußtseyn hat nämlich nicht um Dieses oder Jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseyns, die absolute Negativität, das reine Fürsichseyn, das hiermit an diesem Bewußtseyn ist. Dieß Moment des reinen Fürsichseyns ist auch für es, denn im Herrn ist es ihm sein Gegenstand. Es ist ferner nicht nur diese allgemeine Auflösung überhaupt, sondern im Dienen vollbringt es sie wirklich; es hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Daseyn auf, und arbeitet dasselbe hinweg.

Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt, und im Einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung an sich, und ob zwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewußtseyn darin für es selbst, nicht das Fürsichseyn. Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst. In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtseyn des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewußtseyn zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu seyn, indem das Ding darin seine Selbstständigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Negiren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen. Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben, und zu einem Bleibenden; weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formirende Thun ist zugleich

die Einzelnheit oder das reine Fürsichseyn des Bewußtseyns, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtseyn kommt also hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seyns, als seiner selbst.

Das Formiren hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, daß das dienende Bewußtseyn sich darin als reines Fürsichseyn zum Seyenden wird; sondern auch die negative, gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, sein Fürsichseyn, nur dadurch zum Gegenstande, daß es die entgegengesetzte seyende Form aufhebt. Aber dieß gegenständliche Negative ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es gezittert hat. Nun aber zerstört es dieß fremde Negative, setzt sich als ein solches in das Element des Bleibens; und wird hierdurch für sich selbst ein Fürsichseyendes. Im Herrn ist ihm das Fürsichseyn ein anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichseyn an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichseyn als sein eignes für es, und es kommt zum Bewußtseyn, daß es selbst an und für sich ist. Die Form wird dadurch, daß sie hinausgesetzt wird, ihm nicht ein Anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichseyn, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch dieß Wiederfinden seiner durch sich selbst eigner Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu seyn schien. — Es sind zu dieser Reflexion die beiden Momente, der Furcht und des Dienstes überhaupt, so wie des Bildens nothwendig, und zugleich beide auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseyns. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtseyn wird nicht für es selbst. Formirt das Bewußtseyn ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigner Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität an sich; und sein

Formiren kann ihm daher nicht das Bewußtseyn seiner als des Wesens geben. Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein Aeußerliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseyns wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Seyn an; der eigne Sinn ist Eigensinn, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt. So wenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über Einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.

B.

Freiheit des Selbstbewußtseyns; Stoicismus, Skepticismus und das unglückliche Bewußtseyn.

Dem selbstständigen Selbstbewußtseyn ist eines Theils nur die reine Abstraktion des Ich sein Wesen, und andern Theils, indem sie sich ausbildet und sich Unterschiede giebt, wird dieß Unterscheiden ihm nicht zum gegenständlichen ansichseyenden Wesen; dieß Selbstbewußtseyn wird also nicht ein in seiner Einfachheit sich wahrhaft unterscheidendes, oder in dieser absoluten Unterscheidung sich gleichbleibendes Ich. Das in sich zurückgedrängte Bewußtseyn hingegen wird sich im Formiren als Form der gebildeten Dinge zum Gegenstande, und an dem Herrn schaut es das Fürsichseyn zugleich als Bewußtseyn an. Aber dem dienenden Bewußtseyn als solchem fallen diese beiden Momente, — seiner selbst als selbstständigen Gegenstandes, und dieses Gegenstandes als eines Bewußtseyns, und hiermit seines eigenen Wesens aus einander. Indem aber für uns oder an sich die Form und das Fürsichseyn dasselbe ist, und im Begriffe des selbstständigen Bewußtseyns das Ansichseyn das Bewußtseyn ist, so ist die Seite des Ansichseyns oder der

Dingheit, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Substanz, als das Bewußtseyn, und es ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewußtseyns geworden; ein Bewußtseyn, welches sich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewußtseyns das Wesen ist; welches denkt, oder freies Selbstbewußtseyn ist. Denn nicht als abstraktes Ich, sondern als Ich, welches zugleich die Bedeutung des Ansichseyns hat, sich Gegenstand seyn, oder zum gegenständlichen Wesen sich so verhalten, daß es die Bedeutung des Fürsichseyns des Bewußtseyns hat, für welches es ist, heißt denken. — Dem Denken bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen oder Gestalten, sondern in Begriffen, d. h. in einem unterschiednen Ansichseyn, welches unmittelbar für das Bewußtseyn kein unterschiednes von ihm ist. Das Vorgestellte, Gestaltete, Seyende, als solches, hat die Form etwas Anderes zu seyn, als das Bewußtseyn; ein Begriff aber ist zugleich ein Seyendes, — und dieser Unterschied, insofern er an ihm selbst ist, ist sein bestimmter Inhalt, — aber darin, daß dieser Inhalt ein begriffener zugleich ist, bleibt es sich seiner Einheit mit diesem bestimmten und unterschiedenen Seyenden unmittelbar bewußt; nicht wie bei der Vorstellung, worin es erst noch besonders sich zu erinnern hat, daß dieß seine Vorstellung sey; sondern der Begriff ist mir unmittelbar mein Begriff. Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Andern bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichseyn ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst. — Es ist aber in dieser Bestimmung dieser Gestalt des Selbstbewußtseyns wesentlich dieß festzuhalten, daß sie denkendes Bewußtseyn überhaupt oder ihr Gegenstand unmittelbare Einheit des Ansichseyns und des Fürsichseyns ist. Das sich gleichnamige Bewußtseyn, das sich von sich selbst abstößt, wird sich ansichseyendes Element; aber es ist sich

dieß Element nur erst als allgemeines Wesen überhaupt, nicht als dieß gegenständliche Wesen in der Entwicklung und Bewegung seines mannigfaltigen Seyns.

Diese Freiheit des Selbstbewußtseyns hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewußte Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, Stoicismus geheißen. Sein Princip ist, daß das Bewußtseyn denkendes Wesen ist, und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat, oder wahr und gut für es ist, als das Bewußtseyn sich darin als denkendes Wesen verhält.

Die vielfache sich in sich unterscheidende Ausbreitung, Vereinzelung und Verwicklung des Lebens ist der Gegenstand, gegen welchen die Begierde und die Arbeit thätig ist. Dieß vielfache Thun hat sich nun in die einfache Unterscheidung zusammengezogen, welche in der reinen Bewegung des Denkens ist. Nicht der Unterschied, welcher sich als bestimmtes Ding, oder als Bewußtseyn eines bestimmten natürlichen Daseyns, als ein Gefühl, oder als Begierde und Zweck für dieselbe ist, ob er durch das eigene oder durch ein fremdes Bewußtseyn gesetzt sey, hat mehr Wesenheit, sondern allein der Unterschied, der ein gedachter, oder unmittelbar nicht von Mir unterschieden ist. Dieß Bewußtseyn ist somit negativ gegen das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft; sein Thun ist, in der Herrschaft nicht seine Wahrheit an dem Knechte zu haben, noch als Knecht seine Wahrheit an dem Willen des Herrn und an seinem Dienen, sondern wie auf dem Throne so in den Fesseln, in aller Abhängigkeit seines einzelnen Daseyns frei zu seyn, und die Leblosigkeit sich zu erhalten, welche sich beständig aus der Bewegung des Daseyns, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in die einfache Wesenheit des Gedankens zurückzieht. Der Eigensinn ist die Freiheit, die an eine Einzelnheit sich befestigt und innerhalb der Knechtschaft steht, der Stoicismus aber die Freiheit, welche unmittelbar immer aus ihr her, und in die reine Allgemeinheit des Gedankens

zurückkömmt, und als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hatte.

Ob nun zwar diesem Selbstbewußtseyn weder ein Anderes als es, noch die reine Abstraktion des Ich das Wesen ist, sondern Ich, welches das Andersseyn, aber als gedachten Unterschied an ihm hat, so daß es in seinem Andersseyn unmittelbar in sich zurückgekehrt ist: so ist dieß sein Wesen zugleich nur ein abstraktes Wesen. Die Freiheit des Selbstbewußtseyns ist gleichgültig gegen das natürliche Daseyn, hat darum dieses eben so frei entlassen, und die Reflexion ist eine gedoppelte. Die Freiheit im Gedanken hat nur den reinen Gedanken zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens ist; und ist also auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit selbst; denn ihr ist nur erst das Denken überhaupt das Wesen, die Form als solche, welche von der Selbstständigkeit der Dinge weg, in sich zurückgegangen ist. Indem aber die Individualität als handelnd sich lebendig darstellen, oder als denkend die lebendige Welt als ein System des Gedankens fassen sollte, so müßte in dem Gedanken selbst für jene Ausbreitung ein Inhalt dessen, was gut, für diese, was wahr ist, liegen; damit durchaus in demjenigen, was für das Bewußtseyn ist, kein anderes Ingredienz wäre, als der Begriff, der das Wesen ist. Allein so wie er hier als Abstraktion von der Mannigfaltigkeit der Dinge sich abtrennt, hat er keinen Inhalt an ihm selbst, sondern einen gegebenen. Das Bewußtseyn vertilgt den Inhalt wohl als ein fremdes Seyn, indem es ihn denkt; aber der Begriff ist bestimmter Begriff, und diese Bestimmtheit desselben ist das Fremde, das er an ihm hat. Der Stoicismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem Kriterium der Wahrheit überhaupt gefragt wurde, d. h. ei-

gentlich nach einem Inhalte des Gedankens selbst. Auf die Frage an ihn, was gut und wahr ist, hat er wieder das inhaltslose Denken selbst zur Antwort gegeben; in der Vernünftigkeit soll das Wahre und Gute bestehen. Aber diese Sichselbstgleichheit des Denkens ist nur wieder die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen er stehen bleiben muß, sind daher wohl im allgemeinen erhebend, aber weil sie in der That zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langeweile zu machen.

Dieses denkende Bewußtseyn so, wie es sich bestimmt hat, als die abstrakte Freiheit, ist also nur die unvollendete Negation des Andersseyns; aus dem Daseyn nur in sich zurückgezogen hat es sich nicht als absolute Negation desselben an ihm vollbracht. Der Inhalt gilt ihm zwar nur als Gedanke, aber dabei auch als bestimmter, und die Bestimmtheit als solche zugleich.

Der Skepticismus ist die Realisirung desjenigen, wovon der Stoicismus nur der Begriff, — und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist; sie ist an sich das Negative, und muß sich so darstellen. Mit der Reflexion des Selbstbewußtseyns in den einfachen Gedanken seiner selbst, ist ihr gegenüber in der That, aus der Unendlichkeit das selbstständige Daseyn oder die bleibende Bestimmtheit herausgefallen; im Skepticismus wird nun für das Bewußtseyn die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbstständigkeit dieses Anderen; der Gedanke wird zu dem vollständigen das Seyn der vielfachbestimmten Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freien Selbstbewußtseyns wird sich an dieser mannigfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität. — Es erhellt, daß wie der Stoicismus dem Begriffe des selbstständigen Bewußtseyns, das als Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft erschien, entspricht, so entspricht der Skepticismus der Realisi-

rung desselben, als der negativen Richtung auf das Anders-seyn, der Begierde und der Arbeit. Aber wenn die Begierde und die Arbeit die Negation nicht für das Selbstbewußtseyn ausführen konnten, so wird dagegen diese polemische Richtung gegen die vielfache Selbstständigkeit der Dinge von Erfolg seyn, weil sie als in sich vorher vollendetes freies Selbstbewußtseyn sich gegen sie kehrt; bestimmter, weil sie das Denken, oder die Unendlichkeit, an ihr selbst hat, und hierin die Selbstständigkeiten nach ihrem Unterschiede ihr nur als verschwindende Größen sind. Die Unterschiede, welche im reinen Denken seiner selbst nur die Abstraktion der Unterschiede sind, werden hier zu allen Unterschieden, und alles unterschiedene Seyn zu einem Unterschiede des Selbstbewußtseyns.

Hierdurch hat sich das Thun des Skepticismus überhaupt, und die Weise desselben bestimmt. Er zeigt die dialektische Bewegung auf, welche die sinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung und der Verstand ist; so wie auch die Unwesenheit desjenigen, was in dem Verhältnisse des Herrschens und des Dienens, und was für das abstrakte Denken selbst, als Bestimmtes gilt. Jenes Verhältniß faßt eine bestimmte Weise zugleich in sich, in welcher auch sittliche Gesetze als Gebote der Herrschaft vorhanden sind; die Bestimmungen im abstrakten Denken aber sind Begriffe der Wissenschaft, in welche sich das inhaltslose Denken ausbreitet, und den Begriff auf eine in der That nur äußerliche Weise an das ihm selbstständige Seyn, das seinen Inhalt ausmacht, hängt und nur bestimmte Begriffe als geltende hat, es sey, daß sie auch reine Abstraktionen sind.

Das Dialektische als negative Bewegung, wie sie unmittelbar ist, erscheint dem Bewußtseyn zunächst als etwas, dem es preisgegeben, und das nicht durch es selbst ist. Als Skepticismus hingegen ist sie Moment des Selbstbewußtseyns, welchem es nicht geschieht, daß ihm, ohne zu wissen wie, sein

Wahres und Reelles verschwindet, sondern welches in der Gewißheit seiner Freiheit dieß andere für reell sich Gebende selbst verschwinden läßt; nicht nur das Gegenständliche als solches, sondern sein eigenes Verhalten zu ihm, worin es als gegenständlich gilt, und geltend gemacht wird, also auch sein Wahrnehmen, so wie sein Befestigen dessen, was es in Gefahr ist zu verlieren, die Sophisterei und sein aus sich bestimmtes und festgesetztes Wahres; durch welche selbstbewußte Negation es die Gewißheit seiner Freiheit sich für sich selbst verschafft, die Erfahrung derselben hervorbringt, und sie dadurch zur Wahrheit erhebt. Was verschwindet, ist das Bestimmte, oder der Unterschied, der auf welche Weise und woher es sey, als fester und unmittelbarer sich aufstellt. Er hat nichts bleibendes an ihm, und muß dem Denken verschwinden, weil das Unterschiedene eben dieß ist, nicht an ihm selbst zu seyn, sondern seine Wesenheit nur in einem Anderen zu haben; das Denken aber ist die Einsicht in diese Natur des Unterschiedenen, es ist das negative Wesen als Einfaches.

Das skeptische Selbstbewußtseyn erfährt also in dem Wandel alles dessen, was sich für es befestigen will, seine eigene Freiheit als durch es selbst sich gegeben und erhalten; es ist sich diese Ataraxie des sich selbst Denkens, die unwandelbare und wahrhafte Gewißheit seiner selbst. Sie geht nicht aus einem Fremden, das seine vielfache Entwicklung in sich zusammenstürzte, als ein Resultat hervor, welches sein Werden hinter sich hätte; sondern das Bewußtseyn selbst ist die absolute dialektische Unruhe, dieses Gemisch von sinnlichen und gedachten Vorstellungen, deren Unterschiede zusammenfallen, und deren Gleichheit sich eben so, — denn sie ist selbst die Bestimmtheit gegen das Ungleiche — wieder auflöst. Dieß Bewußtseyn ist aber eben hierin in der That, statt sichselbstgleiches Bewußtseyn zu seyn, nur eine schlechthin zufällige Verwirrung, der Schwindel einer sich immer erzeugenden Unordnung. Es ist

dieß für sich selbst; denn es selbst erhält und bringt diese sich bewegende Verwirrung hervor. Es bekennt sich darum auch dazu, es bekennt ein ganz zufälliges, einzelnes Bewußtseyn zu seyn, — ein Bewußtseyn, das empirisch ist, sich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist, das thut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat. Aber eben so wie es sich auf diese Weise als einzelnes, zufälliges und in der That thierisches Leben, und verlorenes Selbstbewußtseyn gilt, macht es sich im Gegentheile auch wieder zum allgemeinen sichselbstgleichen; denn es ist die Negativität aller Einzelnheit und alles Unterschiedes. Von dieser Sichselbstgleichheit oder in ihr selbst vielmehr fällt es wieder in jene Zufälligkeit und Verwirrung zurück, denn eben diese sich bewegende Negativität hat es nur mit Einzelnem zu thun, und treibt sich mit Zufälligem herum. Dieß Bewußtseyn ist also diese bewußtlose Faselei, von dem einen Extreme des sichselbstgleichen Selbstbewußtseyns zum andern des zufälligen verworrenen und verwirrenden Bewußtseyns hinüber und herüber zu gehen. Es selbst bringt diese beiden Gedanken seiner selbst nicht zusammen; es erkennt seine Freiheit einmal als Erhebung über alle Verwirrung und alle Zufälligkeit des Daseyns, und bekennt sich eben so das andere Mal wieder als ein Zurückfallen in die Unwesentlichkeit und als ein Herumtreiben in ihr. Es läßt den unwesentlichen Inhalt in seinem Denken verschwinden, aber eben darin ist es das Bewußtseyn eines Unwesentlichen; es spricht das absolute Verschwinden aus, aber das Aussprechen ist, und dieß Bewußtseyn ist das ausgesprochene Verschwinden; es spricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens, und sofort aus, und es sieht, hört, und sofort, selbst; es spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus, und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns. Sein Thun und seine Worte widersprechen sich immer, und eben so hat es selbst das gedoppelte widersprechende Bewußtseyn der Un=

wandelbarkeit und Gleichheit, und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit sich. Aber es hält diesen Widerspruch seiner selbst aus einander; und verhält sich darüber wie in seiner rein negativen Bewegung überhaupt. Wird ihm die Gleichheit aufgezeigt, so zeigt es die Ungleichheit auf; und indem ihm diese, die es eben ausgesprochen hat, jetzt vorgehalten wird, so geht es zum Aufzeigen der Gleichheit über; sein Gerede ist in der That ein Gezänke eigensinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch mit sich selbst die Freude erkaufen, mit einander im Widerspruche zu bleiben.

Im Skepticismus erfährt das Bewußtseyn in Wahrheit sich als ein in sich selbst widersprechendes Bewußtseyn; es geht aus dieser Erfahrung eine neue Gestalt hervor, welche die zwei Gedanken zusammenbringt, die der Skepticismus aus einander hält. Die Gedankenlosigkeit des Skepticismus über sich selbst muß verschwinden, weil es in der That Ein Bewußtseyn ist, welches diese beiden Weisen an ihm hat. Diese neue Gestalt ist hierdurch ein solches, welches für sich das gedoppelte Bewußtseyn seiner, als des sich befreienden, unwandelbaren und sichselbstgleichen, und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden, — und das Bewußtseyn dieses seines Widerspruchs ist. — Im Stoicismus ist das Selbstbewußtseyn die einfache Freiheit seiner selbst; im Skepticismus realisirt sie sich, vernichtet die andere Seite des bestimmten Daseyns, aber verdoppelt sich vielmehr, und ist sich nun ein Zweifaches. Hierdurch ist die Verdopplung, welche früher an zwei Einzelne, an den Herrn und den Knecht, sich vertheilte, in Eines eingekehrt; die Verdopplung des Selbstbewußtseyns in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiermit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit und das unglückliche Bewußtseyn ist das Bewußtseyn seiner als des gedoppelten nur widersprechenden Wesens.

Dieses unglückliche, in sich entzweite Bewußtseyn muß also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich Ein Bewußtseyn ist, in dem einen Bewußtseyn immer auch das andere haben, und so aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu seyn meint, wieder daraus ausgetrieben werden. Seine wahre Rückkehr aber in sich selbst, oder seine Versöhnung mit sich wird den Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes darstellen, weil an ihm schon dieß ist, daß es als Ein ungetheiltes Bewußtseyn ein gedoppeltes ist; es selbst ist das Schauen eines Selbstbewußtseyns in ein anderes, und es selbst ist beide, und die Einheit beider ist ihm auch das Wesen, aber es für sich ist sich noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die Einheit beider.

Indem es zunächst nur die unmittelbare Einheit beider ist, aber für es nicht beide dasselbe, sondern entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nämlich das einfache unwandelbare, als das Wesen; das andere aber, das vielfache wandelbare, als das Unwesentliche. Beide sind für es einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewußtseyn dieses Widerspruchs ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewußtseyns, und ist sich das Unwesentliche; aber als Bewußtseyn der Unwandelbarkeit, oder des einfachen Wesens, muß es zugleich darauf gehen, sich von dem Unwesentlichen, d. h. sich von sich selbst zu befreien. Denn ob es für sich wohl nur das Wandelbare, und das Unwandelbare ihm ein Fremdes ist, so ist es selbst einfaches, und hiermit unwandelbares Bewußtseyn, dessen hiermit als seines Wesens sich bewußt, jedoch so, daß es selbst für sich wieder nicht dieß Wesen ist. Die Stellung, welche es beiden giebt, kann daher nicht eine Gleichgültigkeit derselben gegen einander, d. i. nicht eine Gleichgültigkeit seiner selbst gegen das Unwandelbare seyn; sondern es ist unmittelbar selbst beide, und und es ist für es die Beziehung beider als eine Beziehung des Wesens auf das Unwesen, so daß dieß letztere aufzuheben ist,

aber indem ihm beide gleichwesentlich und widersprechend sind, ist es nur die widersprechende Bewegung, in welcher das Gegentheil nicht in seinem Gegentheile zur Ruhe kommt, sondern in ihm nur als Gegentheil sich neu erzeugt.

Es ist damit ein Kampf gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr der Verlust desselben in seinem Gegentheile ist. Das Bewußtseyn des Lebens, seines Daseyns und Thuns ist nur der Schmerz über dieses Daseyn und Thun, denn es hat darin nur das Bewußtseyn seines Gegentheils als des Wesens, und der eigenen Nichtigkeit. Es geht in die Erhebung hieraus zum Unwandelbaren über. Aber diese Erhebung ist selbst dieß Bewußtseyn; sie ist also unmittelbar das Bewußtseyn des Gegentheils, nämlich seiner selbst als der Einzelnheit. Das Unwandelbare, das in das Bewußtseyn tritt, ist ebendadurch zugleich von der Einzelnheit berührt, und nur mit dieser gegenwärtig; statt diese im Bewußtseyn des Unwandelbaren vertilgt zu haben, geht sie darin immer nur hervor.

In dieser Bewegung aber erfährt es eben dieses *Hervortreten der Einzelnheit am Unwandelbaren*, und *des Unwandelbaren an der Einzelnheit*. Es wird für es die Einzelnheit *überhaupt* am unwandelbaren Wesen, und zugleich die *seinige* an ihm. Denn die Wahrheit dieser Bewegung ist eben das *Einsseyn* dieses gedoppelten Bewußtseyns. *Diese Einheit wird ihm*, aber *zunächst* selbst eine solche, *in welcher noch die Verschiedenheit* beider das Herrschende ist. Es ist dadurch die dreifache Weise für dasselbe vorhanden, wie die Einzelnheit mit dem Unwandelbaren verknüpft ist; *einmal* geht es selbst sich wieder hervor als entgegengesetzt dem unwandelbaren Wesen; und es ist in den Anfang des Kampfes zurückgeworfen, welcher das Element des ganzen Verhältnisses bleibt. Das *andere Mal* aber hat das *Unwandelbare* selbst *an ihm* die *Einzelnheit* für es; so daß sie

Gestalt des Unwandelbaren ist, an welches hiermit die ganze Weise der Existenz hinübertritt. Das dritte Mal findet es sich selbst als dieses Einzelne im Unwandelbaren. Das erste Unwandelbare ist ihm nur das fremde die Einzelnheit verurtheilende Wesen; indem das andere eine Gestalt der Einzelnheit wie es selbst ist, so wird es drittens zum Geiste, hat sich selbst darin zu finden die Freude, und wird sich seine Einzelnheit mit dem Allgemeinen versöhnt zu seyn bewußt.

Was sich hier als Weise und Verhältniß des Unwandelbaren darstellt, ergab sich als die Erfahrung, welche das entzweite Selbstbewußtseyn in seinem Unglücke macht. Diese Erfahrung ist nun zwar nicht seine einseitige Bewegung, denn es ist selbst unwandelbares Bewußtseyn, dieses hiermit zugleich auch einzelnes Bewußtseyn, und die Bewegung ebensowohl Bewegung des unwandelbaren Bewußtseyns, das in ihr so sehr wie das andere auftritt; denn sie verläuft sich durch diese Momente einmal unwandelbares dem einzelnen überhaupt, dann selbst einzelnes dem anderen einzelnen entgegengesetzt, und endlich mit ihm Eins zu seyn. Aber diese Betrachtung, insofern sie uns angehört, ist hier unzeitig, denn bis jetzt ist uns nur die Unwandelbarkeit als Unwandelbarkeit des Bewußtseyns, welche deswegen nicht die wahre, sondern noch mit einem Gegensatze behaftete ist, nicht das Unwandelbare an und für sich selbst entstanden; wir wissen daher nicht, wie dieses sich verhalten wird. Was hier sich ergeben hat, ist nur dieß, daß dem Bewußtseyn, das hier unser Gegenstand ist, diese angezeigten Bestimmungen an dem Unwandelbaren erscheinen.

Aus diesem Grunde behält also auch das unwandelbare Bewußtseyn in seiner Gestaltung selbst den Charakter und die Grundlage des Entzweit- und des Fürsichseyns gegen das einzelne Bewußtseyn. Es ist hiermit für dieses überhaupt ein Geschehen, daß das Unwandelbare die Gestalt der Einzelnheit erhält; so wie es sich auch ihm entgegengesetzt nur findet, und

also durch die Natur dieß Verhältniß hat; daß es sich endlich in ihm findet, erscheint ihm zum Theil zwar durch es selbst hervorgebracht, oder darum Statt zu haben, weil es selbst einzeln ist; aber ein Theil dieser Einheit als dem Unwandelbaren zugehörend, sowohl nach ihrer Entstehung, als insofern sie ist; und der Gegensatz bleibt in dieser Einheit selbst. In der That ist durch die Gestaltung des Unwandelbaren das Moment des Jenseits nicht nur geblieben, sondern vielmehr noch befestigt; denn wenn es durch die Gestalt der einzelnen Wirklichkeit ihm einer Seits zwar näher gebracht zu seyn scheint, so ist es ihm anderer Seits nunmehr als ein undurchsichtiges sinnliches Eins, mit der ganzen Sprödigkeit eines Wirklichen, gegenüber; die Hoffnung, mit ihm Eins zu werden, muß Hoffnung, d. h. ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben; denn zwischen ihr und der Erfüllung steht gerade die absolute Zufälligkeit oder unbewegliche Gleichgültigkeit, welche in der Gestaltung selbst, dem Begründenden der Hoffnung, liegt. Durch die Natur des seyenden Eins, durch die Wirklichkeit, die es angezogen, geschieht es nothwendig, daß es in der Zeit verschwunden, und im Raume und ferne gewesen ist, und schlechthin ferne bleibt.

Wenn zuerst der bloße Begriff des entzweiten Bewußtseyns sich so bestimmte, daß es auf das Aufheben seiner als Einzelnen und auf das Werden zum unwandelbaren Bewußtseyn gehe, so hat sein Streben nunmehr diese Bestimmung, daß es vielmehr sein Verhältniß zu dem reinen ungestalteten Unwandelbaren aufhebe, und sich nur die Beziehung auf den gestalteten Unwandelbaren gebe. Denn das Einsseyn des Einzelnen mit dem Unwandelbaren ist ihm nunmehr Wesen und Gegenstand, wie im Begriffe nur das gestaltlose abstrakte Unwandelbare der wesentliche Gegenstand war; und das Verhältniß dieses absoluten Entzweitseyns des Begriffs ist nun dasjenige, von welchem es sich wegzuwenden hat. Die zunächst äußere Beziehung

aber zu dem gestalteten Unwandelbaren als einem fremden Wirklichen hat es zum absoluten Einswerden zu erheben.

Die Bewegung, worin das unwesentliche Bewußtseyn dieß Einsseyn zu erreichen strebt, ist selbst die dreifache, nach dem dreifachen Verhältnisse, welches es zu seinem gestalteten Jenseits haben wird; einmal als reines Bewußtseyn; das andere Mal als einzelnes Wesen, welches sich als Begierde und Arbeit gegen die Wirklichkeit verhält; und zum dritten als Bewußtseyn seines Fürsichseyns. — Wie diese drei Weisen seines Seyns in jenem allgemeinen Verhältnisse vorhanden und bestimmt sind, ist nun zu sehen.

Zuerst also es als reines Bewußtseyn betrachtet, so scheint der gestaltete Unwandelbare, indem er für das reine Bewußtseyn ist, gesetzt zu werden, wie er an und für sich selbst ist. Allein wie er an und für sich selbst ist, dieß ist, wie schon erinnert, noch nicht entstanden. Daß er im Bewußtseyn wäre, wie er an und für sich selbst ist, dieß müßte wohl von ihm vielmehr ausgehen, als von dem Bewußtseyn; so aber ist diese seine Gegenwart hier nur erst einseitig durch das Bewußtseyn vorhanden, und eben darum nicht vollkommen und wahrhaftig, sondern bleibt mit Unvollkommenheit oder einem Gegensatze beschwert.

Obgleich also das unglückliche Bewußtseyn diese Gegenwart nicht besitzt, so ist es zugleich über das reine Denken, insofern dieses das abstrakte von der Einzelnheit überhaupt wegsehende Denken des Stoicismus, und das nur unruhige Denken des Skepticismus, — in der That nur die Einzelnheit als der bewußtlose Widerspruch und dessen rastlose Bewegung — ist; es ist über diese beide hinaus, es bringt und hält das reine Denken und die Einzelnheit zusammen, ist aber noch nicht zu demjenigen Denken erhoben, für welches die Einzelnheit des Bewußtseyns mit dem reinen Denken selbst ausgesöhnt ist. Es steht vielmehr in dieser Mitte, worin das abstrakte Denken die Einzelnheit des Bewußtseyns als Einzelnheit berührt. Es selbst

ist diese Berührung; es ist die Einheit des reinen Denkens und der Einzelnheit; es ist auch für es diese denkende Einzelnheit, oder das reine Denken, und das Unwandelbare wesentlich selbst als Einzelnheit. Aber es ist nicht für es, daß dieser sein Gegenstand, das Unwandelbare, welches ihm wesentlich die Gestalt der Einzelnheit hat, es selbst ist, es selbst, das Einzelnheit des Bewußtseyns ist.

Es verhält sich daher in dieser ersten Weise, worin wir es als reines Bewußtseyn betrachten, zu seinem Gegenstande nicht denkend, sondern indem es selbst zwar an sich reine denkende Einzelnheit und sein Gegenstand eben dieses, aber nicht die Beziehung auf einander selbst reines Denken ist, geht es, so zu sagen, nur an das Denken hin, und ist Andacht. Sein Denken als solche bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen inneren Fühlen wohl sein Gegenstand; aber so eintretend, daß er nicht als begriffener, und darum als ein Fremdes eintritt. Es ist hierdurch die innerliche Bewegung des reinen Gemüths vorhanden, welches sich selbst, aber als die Entzweiung schmerzhaft fühlt; die Bewegung einer unendlichen Sehnsucht, welche die Gewißheit hat, daß ihr Wesen ein solches reines Gemüth ist, reines Denken, welches sich als Einzelnheit denkt; daß sie von diesem Gegenstande ebendarum, weil er sich als Einzelnheit denkt, erkannt und anerkannt wird. Zugleich aber ist dieß Wesen das unerreichbare Jenseits, welches im Ergreifen entflieht, oder vielmehr schon entflohen ist. Es ist schon entflohen; denn es ist eines Theils das sich als Einzelnheit denkende Unwandelbare, und das Bewußtseyn erreicht sich selbst daher unmittelbar in ihm, sich selbst, aber als das dem Unwandelbaren Entgegengesetzte; statt das Wesen zu ergreifen, fühlt es nur, und ist in sich zurückgefallen; indem

es im Erreichen sich als dieß Entgegengesetzte nicht abhalten kann, hat es, statt das Wesen ergriffen zu haben, nur die Unwesentlichkeit ergriffen. Wie es so auf einer Seite, indem es sich im Wesen zu erreichen strebt, nur die eigene getrennte Wirklichkeit ergreift, so kann es auf der anderen Seite das Andere nicht als Einzelnes, oder als Wirkliches ergreifen. Wo es gesucht werde, kann es nicht gefunden werden; denn es soll eben ein Jenseits, ein solches seyn, welches nicht gefunden werden kann. Es als Einzelnes gesucht, ist nicht eine allgemeine, gedachte Einzelnheit, nicht Begriff, sondern Einzelnes als Gegenstand, oder ein Wirkliches; Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit; und eben darum nur ein solches, welches verschwunden ist. Dem Bewußtseyn kann daher nur das Grab seines Lebens zur Gegenwart kommen. Aber weil dieß selbst eine Wirklichkeit und es gegen die Natur dieser ist, einen dauernden Besitz zu gewähren; so ist auch diese Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemühens, der verloren werden muß. Allein indem es diese Erfahrung gemacht, daß das Grab seines wirklichen unwandelbaren Wesens keine Wirklichkeit hat, daß die verschwundene Einzelnheit als verschwundene nicht die wahre Einzelnheit ist, wird es die unwandelbare Einzelnheit als wirkliche aufzusuchen, oder als verschwundene festzuhalten aufgeben, und erst hierdurch ist es fähig, die Einzelnheit als wahrhafte oder als allgemeine zu finden.

Zunächst aber ist die Rückkehr des Gemüths in sich selbst so zu nehmen, daß es sich als Einzelnes Wirklichkeit hat. Es ist das reine Gemüth, welches für uns oder an sich, sich gefunden und in sich ersättigt ist, denn ob für es in seinem Gefühle sich wohl das Wesen von ihm trennt, so ist an sich dieß Gefühl Selbstgefühl, es hat den Gegenstand seines reinen Fühlens gefühlt, und dieser ist es selbst; es tritt also hieraus als Selbstgefühl oder für sich seyendes Wirkliches

auf. In dieser Rückkehr in sich ist für uns sein zweites Verhältniß geworden, das der Begierde und Arbeit, welche dem Bewußtseyn die innerliche Gewißheit seiner selbst, die es für uns erlangt hat, durch Aufheben und Genießen des fremden Wesens, nämlich desselben in der Form der selbstständigen Dinge, bewährt. Das unglückliche Bewußtseyn aber findet sich nur als begehrend und arbeitend; es ist für es nicht vorhanden, daß sich so zu finden, die innere Gewißheit seiner selbst zum Grunde liegt, und sein Gefühl des Wesens dieß Selbstgefühl ist. Indem es sie für sich selbst nicht hat, bleibt sein Inneres vielmehr noch die gebrochene Gewißheit seiner selbst; die Bewährung, welche es durch Arbeit und Genuß erhalten würde, ist darum eben eine solche gebrochene; oder es muß sich vielmehr selbst diese Bewährung vernichten, so daß es in ihr wohl die Bewährung, aber nur die Bewährung desjenigen, was es für sich ist, nämlich seiner Entzweiung findet.

Die Wirklichkeit, gegen welche sich die Begierde und die Arbeit wendet, ist diesem Bewußtseyn nicht mehr ein an sich Nichtiges, von ihm nur Aufzuhebendes und zu Verzehrendes, sondern ein solches, wie es selbst ist, eine entzwei gebrochene Wirklichkeit, welche nur einer Seits an sich nichtig, anderer Seits aber auch eine geheiligte Welt ist; sie ist Gestalt des Unwandelbaren, denn dieses hat die Einzelnheit an sich erhalten, und weil es als das Unwandelbare Allgemeines ist, hat seine Einzelnheit überhaupt die Bedeutung aller Wirklichkeit.

Wenn das Bewußtseyn für sich selbstständiges Bewußtseyn und ihm die Wirklichkeit an und für sich nichtig wäre, würde es in der Arbeit und in dem Genusse zum Gefühle seiner Selbstständigkeit gelangen, dadurch daß es selbst es wäre, welches die Wirklichkeit aufhöbe. Allein indem diese ihm Gestalt des Unwandelbaren ist, vermag es nicht sie durch sich aufzuheben. Sondern indem es zwar zur Vernichtung der Wirklichkeit und zum Genusse gelangt, so geschieht für es dieß wesentlich dadurch, daß

das Unwandelbare selbst seine Gestalt *preisgiebt* und ihm zum Genusse *überläßt*. — Das Bewußtseyn tritt hierin seiner Seits *gleichfalls* als Wirkliches auf, aber eben so als innerlich gebrochen, und diese Entzweiung, sich in ein *Verhältniß zur Wirklichkeit* oder das *Fürsichseyn* und in ein *Ansichseyn* zu brechen, stellt sich in seinem Arbeiten und Genießen dar. Jenes Verhältniß zur Wirklichkeit ist das *Verändern* oder das *Thun*, das Fürsichseyn, das dem *einzelnen* Bewußtseyn als solchem angehört. Aber es ist darin auch *an sich*; diese Seite gehört dem unwandelbaren Jenseits an; sie sind die Fähigkeiten und Kräfte, eine fremde Gabe, welche das Unwandelbare ebenso dem Bewußtseyn überläßt, um sie zu gebrauchen.

In seinem Thun ist demnach das Bewußtseyn zunächst in dem Verhältnisse zweier Extreme; es steht als das thätige Diesseits auf einer Seite, und ihm gegenüber die passive Wirklichkeit; beide in Beziehung auf einander, aber auch beide in das Unwandelbare zurückgegangen und an sich festhaltend. Von beiden Seiten lößt sich daher nur eine Oberfläche gegen einander ab, welche in das Spiel der Bewegung gegen die andere tritt. — Das Extrem der Wirklichkeit wird durch das thätige Extrem aufgehoben; sie von ihrer Seite kann aber nur darum aufgehoben werden, weil ihr unwandelbares Wesen sie selbst aufhebt, sich von sich abstößt, und das Abgestoßene der Thätigkeit preisgiebt. Die thätige Kraft erscheint als *die Macht*, worin die Wirklichkeit sich auflößt; darum aber ist für dieses Bewußtseyn, welchem das *Ansich* oder das Wesen ein ihm Anderes ist, diese Macht, als welche es in der Thätigkeit auftritt, das Jenseits seiner selbst. Statt also aus seinem Thun in sich zurückzukehren, und sich für sich selbst bewährt zu haben, reflektirt es vielmehr diese Bewegung des Thuns in das andere Extrem zurück, welches hierdurch als rein Allgemeines, als die absolute Macht dargestellt ist, von der die Bewegung nach allen Seiten

ausgegangen, und die das Wesen sowohl der sich zersetzenden Extreme, wie sie zuerst auftraten, als des Wechsels selbst sey.

Daß das unwandelbare Bewußtseyn auf seine Gestalt Verzicht thut und sie preisgiebt, dagegen das einzelne Bewußtseyn dankt, d. h. die Befriedigung des Bewußtseyns seiner Selbstständigkeit sich versagt, und das Wesen des Thuns von sich ab dem Jenseits zuweist, durch diese beiden Momente des gegenseitigen sich Aufgebens beider Theile entsteht hiermit allerdings dem Bewußtseyn seine Einheit mit dem Unwandelbaren. Allein zugleich ist diese Einheit mit der Trennung afficirt, in sich wieder gebrochen, und es tritt aus ihr der Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen wieder hervor. Denn das Bewußtseyn entsagt zwar zum Scheine der Befriedigung seines Selbstgefühls; erlangt aber die wirkliche Befriedigung desselben; denn es ist Begierde, Arbeit und Genuß gewesen; es hat als Bewußtseyn gewollt, gethan und genossen. Sein Danken eben so, worin es das andere Extrem als das Wesen anerkennt, und sich aufhebt, ist selbst sein eigenes Thun, welches das Thun des anderen Extrems aufwiegt, und der sich preisgebenden Wohlthat ein gleiches Thun entgegenstellt; wenn jenes ihm seine Oberfläche überläßt, so dankt es aber auch, und thut darin, indem es sein Thun, d. h. sein Wesen selbst aufgiebt, eigentlich mehr als das andere, das nur eine Oberfläche von sich abstößt. Die ganze Bewegung reflektirt sich also nicht nur im wirklichen Begehren Arbeiten und Genießen, sondern sogar selbst im Danken, worin das Gegentheil zu geschehen scheint, in das Extrem der Einzelnheit. Das Bewußtseyn fühlt sich darin als dieses Einzelne, und läßt sich durch den Schein seines Verzichtleistens nicht täuschen; denn die Wahrheit desselben ist, daß es sich nicht aufgegeben hat; was zu Stande gekommen, ist nur die gedoppelte Reflexion in die beiden Extreme, und das Resultat die wiederholte Spaltung in das entgegengesetzte Bewußtseyn des Unwandelbaren und in das

Bewußtseyn des gegenüberstehenden Wollens, Vollbringens, Genießens, und des auf sich Verzichtleistens selbst, oder der fürsichseyenden Einzelnheit überhaupt.

Es ist damit das dritte Verhältniß der Bewegung dieses Bewußtseyns eingetreten, welches aus dem zweiten als ein solches hervortritt, das in Wahrheit durch sein Wollen und Vollbringen sich als selbstständiges erprobt hat. Im ersten Verhältnisse war es nur Begriff des wirklichen Bewußtseyns, oder das innre Gemüth, welches im Thun und Genusse noch nicht wirklich ist; das zweite ist diese Verwirklichung, als äußeres Thun und Genießen; hieraus aber zurückgekehrt ist es ein solches, welches sich als wirkliches und wirkendes Bewußtseyn erfahren, oder dem es wahr ist, an und für sich zu seyn. Darin ist aber nun der Feind in seiner eigensten Gestalt aufgefunden. Im Kampfe des Gemüths ist das einzelne Bewußtseyn nur als musikalisches, abstraktes Moment; in der Arbeit und dem Genusse, als der Realisirung dieses wesenlosen Seyns, kann es unmittelbar sich vergessen, und die bewußte Eigenheit in dieser Wirklichkeit wird durch das dankende Anerkennen niedergeschlagen. Dieses Niederschlagen ist aber in Wahrheit eine Rückkehr des Bewußtseyns in sich selbst, und zwar in sich als die ihm wahrhafte Wirklichkeit.

Dieß dritte Verhältniß, worin diese wahrhafte Wirklichkeit das Eine Extrem ist, ist die Beziehung derselben auf das allgemeine Wesen, als der Nichtigkeit; und die Bewegung dieser Beziehung ist noch zu betrachten.

Was zuerst die entgegengesetzte Beziehung des Bewußtseyns betrifft, worin ihm seine Realität unmittelbar das Nichtige ist, so wird also sein wirkliches Thun zu einem Thun von Nichts, sein Genuß Gefühl seines Unglücks. Hiermit verlieren Thun und Genuß allen allgemeinen Inhalt und Bedeutung, denn dadurch hätten sie ein An- und Fürsichseyn, und beide ziehen sich in die Einzelnheit zurück, auf welche das Be-

wußtseyn, sie aufzuheben, gerichtet ist. Seiner als dieses wirklichen Einzelnen, ist das Bewußtseyn sich in den thierischen Funktionen bewußt. Diese, statt unbefangen als etwas, das an und für sich nichtig ist und keine Wichtigkeit und Wesenheit für den Geist erlangen kann, gethan zu werden, da sie es sind, in welchen sich der Feind in seiner eigenthümlichen Gestalt zeigt, sind vielmehr Gegenstand des ernstlichen Bemühens und werden gerade zum Wichtigsten. Indem aber dieser Feind in seiner Niederlage sich erzeugt, das Bewußtseyn, da es sich ihn fixirt, vielmehr statt frei davon zu werden, immer dabei verweilt, und sich immer verunreinigt erblickt, und indem zugleich dieser Inhalt seines Bestrebens, statt eines Wesentlichen das Niedrigste statt eines Allgemeinen das Einzelnste ist, so sehen wir nur eine auf sich und ihr kleines Thun beschränkte und sich bebrütende eben so unglückliche als ärmliche Persönlichkeit.

Aber an beides, das Gefühl seines Unglücks und die Aermlichkeit seines Thuns knüpft sich eben so das Bewußtseyn seiner Einheit mit dem Unwandelbaren. Denn die versuchte unmittelbare Vernichtung seines wirklichen Seyns ist vermittelt durch den Gedanken des Unwandelbaren und geschieht in dieser Beziehung. Die mittelbare Beziehung macht das Wesen der negativen Bewegung aus, in welcher es sich gegen seine Einzelnheit richtet, welche aber eben so als Beziehung an sich positiv ist, und für es selbst diese seine Einheit hervorbringen wird.

Diese mittelbare Beziehung ist hiermit ein Schluß, in welchem die sich zuerst als gegen das Ansich entgegengesetzt fixirende Einzelnheit mit diesem andern Extreme nur durch ein drittes zusammengeschlossen ist. Durch diese Mitte ist das Extrem des unwandelbaren Bewußtseyns für das unwesentliche Bewußtseyn, in welchem zugleich auch dieß ist, daß es eben so für jenes nur durch diese Mitte sey, und diese Mitte hiermit eine solche, die beide Extreme einander vorstellt, und der gegenseitige

Diener eines jeden bei dem andern ist. Diese Mitte ist selbst ein bewußtes Wesen, denn sie ist ein das Bewußtseyn als solches vermittelndes Thun; der Inhalt dieses Thuns ist die Vertilgung, welche das Bewußtseyn mit seiner Einzelnheit vornimmt.

In ihr also befreit dieses sich von dem Thun und Genusse als dem seinen; es stößt von sich als fürsichseyendem Extreme das Wesen seines Willens ab, und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entschlusses, und damit die Schuld seines Thuns. Dieser Vermittler, als mit dem unwandelbaren Wesen in unmittelbarer Beziehung, dient mit seinem Rathe über das Rechte. Die Handlung, indem sie Befolgung eines fremden Beschlusses ist, hört nach der Seite des Thuns oder des Willens auf, die eigne zu seyn. Es bleibt aber noch ihre gegenständliche Seite dem unwesentlichen Bewußtseyn, nämlich die Frucht seiner Arbeit und der Genuß. Diesen stößt es also eben so von sich ab, und leistet wie auf seinen Willen so auf seine in der Arbeit und Genusse erhaltene Wirklichkeit Verzicht; auf sie, theils als auf die erreichte Wahrheit seiner selbstbewußten Selbstständigkeit, — indem es etwas ganz fremdes ihm Sinnloses vorstellend und sprechend sich bewegt; — theils auf sie als äußerliches Eigenthum, — indem es von dem Besitze, den es durch die Arbeit erworben, etwas abläßt; theils auf den gehabten Genuß, — indem es ihn im Fasten und Kasteien auch wieder ganz sich versagt.

Durch diese Momente des Aufgebens des eignen Entschlusses, dann des Eigenthumes und Genusses, und endlich durch das positive Moment des Treibens eines unverstandenen Geschäftes nimmt es sich in Wahrheit und vollständig das Bewußtseyn der innern und äußern Freiheit, der Wirklichkeit als seines Fürsichseyns; es hat die Gewißheit, in Wahrheit seines Ichs sich entäußert, und sein unmittelbares Selbstbewußt-

seyn zu einem Dinge, zu einem gegenständlichen Seyn gemacht zu haben. — Die Verzichtleistung auf sich konnte es allein durch diese wirkliche Aufopferung bewähren; denn nur in ihr verschwindet der Betrug, welcher in dem innern Anerkennen des Dankens durch Herz Gesinnung und Mund liegt, einem Anerkennen, welches zwar alle Macht des Fürsichseyns abwälzt, und sie einem Geben von oben zuschreibt, aber in diesem Abwälzen selbst sich die äußere Eigenheit in dem Besitze, den es nicht aufgiebt, die innre aber in dem Bewußtseyn des Entschlusses, den es selbst gefaßt, und in dem Bewußtseyn seines durch es bestimmten Inhalts, den es nicht gegen einen fremden es sinnlos erfüllenden umgetauscht hat, behält.

Aber in der wirklich vollbrachten Aufopferung hat an sich, wie das Bewußtseyn das Thun als das seinige aufgehoben hat, auch sein Unglück von ihm abgelassen. Daß dieß Ablassen an sich geschehen ist, ist jedoch ein Thun des andern Extrems des Schlusses, welches das ansichseyende Wesen ist. Jene Aufopferung des unwesentlichen Extrems war aber zugleich nicht ein einseitiges Thun, sondern enthielt das Thun des Andern in sich. Denn das Aufgeben des eignen Willens ist nur einer Seits negativ, seinem Begriffe nach oder an sich zugleich aber positiv, nämlich das Setzen des Willens als eines Andern, und bestimmt des Willens als eines nicht Einzelnen, sondern Allgemeinen. Für dieß Bewußtseyn ist diese positive Bedeutung des negativ gesetzten einzelnen Willens der Willen des andern Extrems, der ihm, weil er eben ein Anderes für es ist, nicht durch sich, sondern durch das Dritte, den Vermittler als Rath, wird. Es wird daher für es sein Willen wohl zum allgemeinen und an sich seyenden Willen, aber es selbst ist sich nicht dieß Ansich; das Aufgeben des seinigen als einzelnen ist ihm nicht dem Begriffe nach das Positive des allgemeinen Willens. Eben so sein Aufgeben des Besitzes und Genusses hat nur dieselbe negative Bedeutung, und das Allge-

meine, das für es dadurch wird, ist ihm nicht sein eignes Thun. Diese Einheit des Gegenständlichen und des Fürsichseyns, welche im Begriffe des Thuns ist, und welche darum dem Bewußtseyn als das Wesen und Gegenstand wird, — wie sie ihm nicht der Begriff seines Thuns ist, so ist sie ihm auch dieß nicht, daß sie als Gegenstand für es wird, unmittelbar und durch es selbst, sondern es läßt sich von dem vermittelnden Diener diese selbst noch gebrochne Gewißheit aussprechen, daß nur an sich sein Unglück das verkehrte, nämlich sich in seinem Thun selbstbefriedigendes Thun, oder seliger Genuß; sein ärmliches Thun eben so an sich das verkehrte, nämlich absolutes Thun; dem Begriffe nach, das Thun nur als Thun des Einzelnen überhaupt Thun ist. Aber für es selbst bleibt das Thun und sein wirkliches Thun ein ärmliches, und sein Genuß der Schmerz, und das Aufgehobenseyn derselben in der positiven Bedeutung ein Jenseits. Aber in diesem Gegenstande, worin ihm sein Thun und Seyn, als dieses einzelnen Bewußtseyns, Seyn und Thun an sich ist, ist ihm die Vorstellung der Vernunft geworden, der Gewißheit des Bewußtseyns in seiner Einzelnheit absolut an sich, oder alle Realität zu seyn.

C. (AA.) Vernunft.

V.

Gewißheit und Wahrheit der Vernunft.

Das Bewußtseyn geht in dem Gedanken, welchen es erfaßt hat, daß das einzelne Bewußtseyn an sich absolutes Wesen ist, in sich selbst zurück. Für das unglückliche Bewußtseyn ist das Ansichseyn das Jenseits seiner selbst. Aber seine Bewegung hat dieß an ihm vollbracht, die Einzelnheit in ihrer vollständigen Entwicklung, oder die Einzelnheit, die wirkliches Bewußtseyn ist, als das Negative seiner selbst, nämlich als das gegenständliche Extrem gesetzt, oder sein Fürsichseyn aus sich hinausgerungen, und es zum Seyn gemacht zu haben; darin ist für es auch seine Einheit mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobne Einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr außer ihm fällt, und da das Bewußtseyn in dieser seiner Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist. Seine Wahrheit ist dasjenige, welches in dem Schlusse, worin die Extreme absolut aus einander gehalten auftraten, als die Mitte erscheint, welche es dem unwandelbaren Bewußtseyn ausspricht, daß das Einzelne auf sich Verzicht gethan, und dem Einzelnen, daß das Unwandelbare kein Extrem mehr für es, sondern mit ihm versöhnt ist. Diese Mitte ist die beide unmittelbar wissendeund sie beziehende Einheit, und das Bewußtseyn ihrer Einheit, welche sie dem Be=

wußtseyn und damit sich selbst ausspricht, die Gewißheit alle Wahrheit zu seyn.

Damit daß das Selbstbewußtseyn Vernunft ist, schlägt sein bisher negatives Verhältniß zu dem Andersseyn in ein positives um. Bisher ist es ihm nur um seine Selbstständigkeit und Freiheit zu thun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der Welt oder seiner eignen Wirklichkeit, welche ihm beide als das Negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft seiner selbst versichert hat es die Ruhe gegen sie empfangen und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiß; oder daß alle Wirklichkeit nichts anders ist, als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr. Es ist ihm, indem es sich so erfaßt, als ob die Welt erst jetzt ihm würde; vorher versteht es sie nicht; es begehrt und bearbeitet sie; zieht sich aus ihr in sich zurück, und vertilgt sie für sich und sich selbst als Bewußtseyn, als Bewußtseyn derselben als des Wesens, so wie als Bewußtseyn ihrer Nichtigkeit. Hierin erst, nachdem das Grab seiner Wahrheit verloren, das Vertilgen seiner Wirklichkeit selbst vertilgt, und die Einzelnheit des Bewußtseyns ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckte es sie als seine neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Interesse für es hat, wie vorhin nur in ihrem Verschwinden; denn ihr Bestehen wird ihm seine eigne Wahrheit und Gegenwart; es ist gewiß, nur sich darin zu erfahren.

Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseyns alle Realität zu seyn: so spricht der Idealismus ihren Begriff aus. Wie das Bewußtseyn, das als Vernunft auftritt, unmittelbar jene Gewißheit an sich hat, so spricht auch der Idealismus sie unmittelbar aus: Ich bin Ich, in dem Sinne, daß Ich, welches mir Gegenstand ist, nicht wie im Selbstbewußtseyn überhaupt, noch auch wie im freien Selbstbewußtseyn, dort nur leerer Gegenstand überhaupt, hier nur Gegenstand, der sich von

den Andern zurückzieht, welche neben ihm noch gelten, sondern Gegenstand mit dem Bewußtseyn des Nichtseyns irgend eines Andern, einziger Gegenstand, alle Realität und Gegenwart ist. Das Selbstbewußtseyn ist aber nicht nur für sich sondern auch an sich alle Realität erst dadurch, daß es diese Realität wird, oder vielmehr sich als solche erweist. Es erweist sich so in dem Wege, worin zuerst in der dialektischen Bewegung des Meinens Wahrnehmens und des Verstandes das Andersseyn als an sich und dann in der Bewegung durch die Selbstständigkeit des Bewußtseyns in Herrschaft und Knechtschaft, durch den Gedanken der Freiheit, die skeptische Befreiung, und den Kampf der absoluten Befreiung des in sich entzweiten Bewußtseyns, das Andersseyn, insofern es nur für es ist, für es selbst verschwindet. Es traten zwei Seiten nach einander auf, die eine, worin das Wesen oder das Wahre für das Bewußtseyn, die Bestimmtheit des Seyns, die andere, worin es die hatte, nur für es zu seyn. Aber beide reducirten sich in Eine Wahrheit, daß was ist, oder das Ansich nur ist, insofern es für das Bewußtseyn, und was für es ist, auch an sich ist. Das Bewußtseyn, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es unmittelbar als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die Gewißheit jener Wahrheit auf. Sie versichert so nur, alle Realität zu seyn, begreift dieß aber selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das Begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und eben so ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser reinen Form hört, — denn in einer konkreten Gestalt macht er sie wohl selbst, — unbegreiflich.

Der Idealismus, der jenen Weg nicht darstellt, sondern mit dieser Behauptung anfängt, ist daher auch reine Versicherung, welche sich selbst nicht begreift, noch sich Andern begreiflich machen kann. Er spricht eine unmittelbare Gewißheit

aus, welcher andere unmittelbare Gewißheiten gegenüberstehen, die allein auf jenem Wege verloren gegangen sind. Mit gleichem Rechte stellen daher neben der Versicherung jener Gewißheit sich auch die Versicherungen dieser andern Gewißheiten. Die Vernunft beruft sich auf das Selbstbewußtseyn eines jeden Bewußtseyns: Ich bin Ich; mein Gegenstand und Wesen ist Ich; und keines wird ihr diese Wahrheit abläugnen. Aber indem sie sie auf diese Berufung gründet, sanktionirt sie die Wahrheit der andern Gewißheit, nämlich der: es ist Anderes für mich; Anderes als Ich ist mir Gegenstand und Wesen, oder indem Ich mir Gegenstand und Wesen bin, bin ich es nur, indem Ich mich von dem Andern überhaupt zurückziehe, und als eine Wirklichkeit neben es trete. — Erst wenn die Vernunft als Reflexion aus dieser entgegengesetzten Gewißheit auftritt, tritt ihre Behauptung von sich nicht nur als Gewißheit und Versicherung, sondern als Wahrheit auf; und nicht neben Andern, sondern als die einzige. Das unmittelbare Auftreten ist die Abstraktion ihres Vorhandenseyns, dessen Wesen und Ansichseyn absoluter Begriff, d. h. die Bewegung seines Gewordenseyns ist. — Das Bewußtseyn wird sein Verhältniß zum Andersseyn oder seinem Gegenstande auf verschiedene Weise bestimmen, je nachdem es gerade auf einer Stufe des sich bewußtwerdenden Weltgeistes steht. Wie er sich und seinen Gegenstand jedesmal unmittelbar findet und bestimmt, oder wie er für sich ist, hängt davon ab, was er schon geworden oder was er schon an sich ist.

Die Vernunft ist die Gewißheit alle Realität zu seyn. Dieses Ansich oder diese Realität ist aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine Abstraktion der Realität. Es ist die erste Positivität, welche das Selbstbewußtseyn an sich selbst, für sich ist, und Ich daher nur die reine Wesenheit des Seyenden, oder die einfache Kategorie. Die Kategorie,

welche sonst die Bedeutung hatte, Wesenheit des Seyenden zu seyn, unbestimmt des Seyenden überhaupt oder des Seyenden gegen das Bewußtseyn, ist jetzt Wesenheit oder einfache Einheit des Seyenden nur als denkende Wirklichkeit; oder sie ist dieß, daß Selbstbewußtseyn und Seyn dasselbe Wesen ist; dasselbe, nicht in der Vergleichung, sondern an und für sich. Nur der einseitige schlechte Idealismus läßt diese Einheit wieder als Bewußtseyn auf die eine Seite, und ihr gegenüber ein Ansich treten. — Diese Kategorie nun oder einfache Einheit des Selbstbewußtseyns und des Seyns hat aber an sich den Unterschied; denn ihr Wesen ist eben dieses, im Andersseyn oder im absoluten Unterschiede unmittelbar sich selbst gleich zu seyn. Der Unterschied ist daher; aber vollkommen durchsichtig, und als ein Unterschied, der zugleich keiner ist. Er erscheint als eine Vielheit von Kategorien. Indem der Idealismus die einfache Einheit des Selbstbewußtseyns als alle Realität ausspricht, und sie unmittelbar, ohne sie als absolut negatives Wesen, — nur dieses hat die Negation, die Bestimmtheit oder den Unterschied an ihm selbst, — begriffen zu haben, zum Wesen macht, so ist noch unbegreiflicher, als das erste, dieß zweite, daß in der Kategorie Unterschiede oder Arten seyen. Diese Versicherung überhaupt, so wie die Versicherung von irgend einer bestimmten Anzahl der Arten derselben, ist eine neue Versicherung, welche es aber an ihr selbst enthält, daß man sie sich nicht mehr als Versicherung gefallen lassen müsse. Denn indem im reinen Ich, im reinen Verstande selbst der Unterschied anfängt, so ist damit gesetzt, daß hier die Unmittelbarkeit das Versichern und Finden aufgegeben werde, und das Begreifen anfange. Die Vielheit der Kategorien aber auf irgend eine Weise wieder als einen Fund, z. B. aus den Urtheilen, aufnehmen, und sich dieselben so gefallen lassen, ist in der That als eine Schmach der Wissenschaft anzusehen; wo sollte noch der Verstand eine Nothwendigkeit

aufzuzeigen vermögen, wenn er dieß an ihm selbst, der reinen Nothwendigkeit, nicht vermag?

Weil nun so der Vernunft die reine Wesenheit der Dinge, wie ihr Unterschied, angehört, so könnte eigentlich überhaupt nicht mehr von Dingen die Rede seyn, d. h. einem Solchen, welches für das Bewußtseyn nur das Negative seiner selbst wäre. Denn die vielen Kategorien sind Arten der reinen Kategorie, heißt, sie ist noch ihre Gattung oder Wesen, nicht ihnen entgegengesetzt. Aber sie sind schon das Zweideutige, welches zugleich das Andersseyn gegen die reine Kategorie in seiner Vielheit an sich hat. Sie widersprechen ihr durch diese Vielheit in der That, und die reine Einheit muß sie an sich aufheben, wodurch sie sich als negative Einheit der Unterschiede konstituirt. Als negative Einheit aber schließt sie eben so wohl die Unterschiede als solche, so wie jene erste unmittelbare reine Einheit als solche von sich aus, und ist Einzelnheit; eine neue Kategorie, welche ausschließendes Bewußtseyn, d. h., dieß ist, daß ein Anderes für es ist. Die Einzelnheit ist ihr Uebergang aus ihrem Begriffe zu einer äußern Realität; das reine Schema, welches eben so wohl Bewußtseyn, wie damit, daß es Einzelnheit und ausschließendes Eins ist, das Hindeuten auf ein Anderes ist. Aber dieß Andere dieser Kategorie sind nur die andern ersten Kategorien, nämlich reine Wesenheit, und der reine Unterschied; und in ihr, d. h. eben in dem Gesetztseyn des Andern, oder in diesem Andern selbst das Bewußtseyn eben so es selbst. Jedes dieser verschiedenen Momente verweist auf ein anderes; es kommt aber in ihnen zugleich zu keinem Andersseyn. Die reine Kategorie verweist auf die Arten, welche in die negative Kategorie, oder die Einzelnheit übergehen; die letztere weist aber auf jene zurück; sie ist selbst reines Bewußtseyn, welches in jeder sich diese klare Einheit mit sich bleibt, eine Einheit aber, die eben so auf ein An-

deres hingewiesen wird, das, indem es ist, verschwunden, und indem es verschwunden, auch wieder erzeugt ist.

Wir sehen hier das reine Bewußtseyn auf eine gedoppelte Weise gesetzt, einmal als das unruhige Hin- und Hergehen, welches alle seine Momente durchläuft, in ihnen das Andersseyn vorschweben hat, das im Erfassen sich aufhebt; das andere Mal vielmehr als die ruhige ihrer Wahrheit gewisse Einheit. Für diese Einheit ist jene Bewegung das Andere; für diese Bewegung aber jene ruhige Einheit; und Bewußtseyn und Gegenstand wechseln in diesen gegenseitigen Bestimmungen ab. Das Bewußtseyn ist sich also einmal das hin- und hergehende Suchen, und sein Gegenstand das reine Ansich und Wesen; das andere Mal ist sich jenes die einfache Kategorie, und der Gegenstand die Bewegung der Unterschiede. Das Bewußtseyn aber als Wesen ist dieser ganze Verlauf selbst, aus sich als einfacher Kategorie in die Einzelnheit und den Gegenstand überzugehen, und an diesem diesen Verlauf anzuschauen, ihn als einen unterschiednen aufzuheben, sich zuzueignen, und sich als diese Gewißheit, alle Realität, sowohl es selbst als sein Gegenstand zu seyn, auszusprechen.

Sein erstes Aussprechen ist nur dieses abstrakte leere Wort, daß alles sein ist. Denn die Gewißheit alle Realität zu seyn ist erst die reine Kategorie. Diese erste im Gegenstande sich erkennende Vernunft drückt der leere Idealismus aus, welcher die Vernunft nur so auffaßt wie sie sich zunächst ist, und darin, daß er in allem Seyn dieses reine Mein des Bewußtseyns aufzeigt und die Dinge als Empfindungen oder Vorstellungen ausspricht, es als vollendete Realität aufgezeigt zu haben wähnt. Er muß darum zugleich absoluter Empirismus seyn, denn für die Erfüllung des leeren Meins, d. h. für den Unterschied und alle Entwicklung und Gestaltung desselben bedarf seine Vernunft eines fremden Anstoßes, in welchem erst die Mannigfaltigkeit des Empfindens oder Vorstellens liege. Dieser

Idealismus wird daher eine eben solche sich widersprechende Doppelsinnigkeit, als der Skepticismus, nur daß wie dieser sich negativ, jener sich positiv ausdrückt, aber eben so wenig seine widersprechenden Gedanken des reinen Bewußtseyns als aller Realität, und eben so des fremden Anstoßes oder des sinnlichen Empfindens und Vorstellens, als einer gleichen Realität, zusammenbringt, sondern von dem Einen zu dem Andern sich herüber und hinüber wirft und in die schlechte, nämlich in die sinnliche Unendlichkeit gerathen ist. Indem die Vernunft alle Realität in der Bedeutung des abstrakten Meins, und das Andere ihm ein gleichgültiges Fremdes ist, so ist darin gerade dasjenige Wissen der Vernunft von einem Anderen gesetzt, welches als Meinen, Wahrnehmen und als der das Gemeinte und Wahrgenommene auffassende Verstand vorkam. Ein solches Wissen wird zugleich, nicht wahres Wissen zu seyn, durch den Begriff dieses Idealismus selbst behauptet; denn nur die Einheit der Apperception ist die Wahrheit des Wissens. Die reine Vernunft dieses Idealismus wird also durch sich selbst, um zu diesem Andern, das ihr wesentlich, d. h. also, das Ansich ist, das sie aber nicht in ihr selbst hat, zu gelangen, an dasjenige Wissen zurückgeschickt, das nicht ein Wissen des Wahren ist; sie verurtheilt sich so mit Wissen und Willen zu einem unwahren Wissen, und kann vom Meinen und Wahrnehmen, das für sie selbst keine Wahrheit hat, nicht ablassen. Sie befindet sich in unmittelbarem Widerspruche, ein gedoppeltes schlechthin Entgegengesetztes als das Wesen zu behaupten, die Einheit der Apperception und eben so das Ding, welches, wenn es auch fremder Anstoß, oder empirisches Wesen, oder Sinnlichkeit, oder das Ding an sich genannt wird, in seinem Begriffe dasselbe jener Einheit Fremde bleibt.

Dieser Idealismus ist in diesem Widerspruche, weil er den abstrakten Begriff der Vernunft als das Wahre behauptet;

daher ihm unmittelbar eben so sehr die Realität als eine solche entsteht, welche vielmehr nicht die Realität der Vernunft ist, während die Vernunft zugleich alle Realität seyn sollte; diese bleibt ein unruhiges Suchen, welches in dem Suchen selbst die Befriedigung des Findens für schlechthin unmöglich erklärt. — So inkonsequent aber ist die wirkliche Vernunft nicht; sondern nur erst die Gewißheit, alle Realität zu seyn, ist sie in diesem Begriffe sich bewußt als Gewißheit, als Ich noch nicht die Realität in Wahrheit zu seyn, und ist getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben, und das leere Mein zu erfüllen.

A.

Beobachtende Vernunft.

Dieses Bewußtseyn, welchem das Seyn die Bedeutung des Seinen hat, sehen wir nun zwar wieder in das Meinen und Wahrnehmen hineingehen, aber nicht als in die Gewißheit eines nur Andern, sondern mit der Gewißheit, dieß Andere selbst zu seyn. Früher ist es ihm nur geschehen, manches an dem Dinge wahrzunehmen, und zu erfahren; hier stellt es die Beobachtungen und die Erfahrung selbst an. Meinen und Wahrnehmen, das für uns früher sich aufgehoben, wird nun von dem Bewußtseyn für es selbst aufgehoben; die Vernunft geht darauf, die Wahrheit zu wissen; was für das Meinen und Wahrnehmen ein Ding ist, als Begriff zu finden, d. h. in der Dingheit nur das Bewußtseyn ihrer selbst zu haben. Die Vernunft hat daher jetzt ein allgemeines Interesse an der Welt, weil sie die Gewißheit ist, Gegenwart in ihr zu haben, oder daß die Gegenwart vernünftig ist. Sie sucht ihr Anderes, indem sie weiß, daran nichts Anderes als sich selbst zu besitzen; sie sucht nur ihre eigne Unendlichkeit.

Zuerst sich in der Wirklichkeit nur ahnend, oder sie nur als das Ihrige überhaupt wissend, schreitet sie in diesem Sinne zur allgemeinen Besitznehmung des ihr versicherten Eigenthums,

und pflanzt auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveränetät. Aber dieses oberflächliche Mein ist nicht ihr letztes Interesse; die Freude dieser allgemeinen Besitznehmung findet an ihrem Eigenthume noch das fremde Andere, das die abstrakte Vernunft nicht an ihr selbst hat. Die Vernunft ahnet sich als ein tieferes Wesen, denn das reine Ich ist, und muß fordern, daß der Unterschied, das mannigfaltige Seyn, ihm als das Seinige selbst werde, daß es sich als die Wirklichkeit anschaue, und sich als Gestalt und Ding gegenwärtig finde. Aber wenn die Vernunft alle Eingeweide der Dinge durchwühlt, und ihnen alle Adern öffnet, daß sie sich daraus entgegenspringen möge, so wird sie nicht zu diesem Glücke gelangen, sondern muß an ihr selbst vorher sich vollendet haben, um dann ihre Vollendung erfahren zu können.

Das Bewußtseyn beobachtet; d. h. die Vernunft will sich als seyenden Gegenstand, als wirkliche, sinnlich-gegenwärtige Weise finden und haben. Das Bewußtseyn dieses Beobachtens meint und sagt wohl, daß es nicht sich selbst, sondern im Gegentheil das Wesen der Dinge als der Dinge erfahren wolle. Daß dieß Bewußtseyn dieß meint und sagt, liegt darin, daß es Vernunft ist, aber ihm die Vernunft noch nicht als solche Gegenstand ist. Wenn es die Vernunft als gleiches Wesen der Dinge und seiner selbst wüßte, und daß sie nur in dem Bewußtseyn in ihrer eigenthümlichen Gestalt gegenwärtig seyn kann, so würde es vielmehr in seine eigne Tiefe steigen und sie darin suchen, als in den Dingen. Wenn es sie in dieser gefunden hätte, würde sie von da wieder heraus an die Wirklichkeit gewiesen werden, um in dieser ihren sinnlichen Ausdruck anzuschauen, würde aber ihn sogleich wesentlich als Begriff nehmen. Die Vernunft, wie sie unmittelbar als die Gewißheit des Bewußtseyns alle Realität zu seyn, auftritt, nimmt ihre Realität in dem Sinne der Unmittelbarkeit des Seyns, und eben so die Einheit des Ich mit diesem gegen-

ständlichen Wesen in dem Sinne einer unmittelbaren Einheit, an der sie die Momente des Seyns und des Ich noch nicht getrennt und wieder vereinigt, oder die sie noch nicht erkannt hat. Sie geht daher als beobachtendes Bewußtseyn an die Dinge, in der Meinung, daß sie diese als sinnliche, dem Ich entgegengesetzte Dinge in Wahrheit nehme; allein ihr wirkliches Thun widerspricht dieser Meinung; denn sie erkennt die Dinge, sie verwandelt ihre Sinnlichkeit in Begriffe, d. h. eben in ein Seyn, welches zugleich Ich ist, das Denken somit in ein seyendes Denken, oder das Seyn in ein gedachtes Seyn, und behauptet in der That, daß die Dinge nur als Begriffe Wahrheit haben. Für dieß beobachtende Bewußtseyn wird darin nur dieß, was die Dinge sind, für uns aber, was es selbst ist; das Resultat seiner Bewegung aber wird dieß seyn, für sich selbst dieß zu werden, was es an sich ist.

Das Thun der beobachtenden Vernunft ist in den Momenten seiner Bewegung zu betrachten, wie sie die Natur, den Geist, und endlich die Beziehung beider als sinnliches Seyn aufnimmt, und sich als seyende Wirklichkeit sucht.

a. Beobachtung der Natur.

Wenn das gedankenlose Bewußtseyn das Beobachten und Erfahren als die Quelle der Wahrheit ausspricht, so mögen wohl ihre Worte so lauten, als ob es allein um ein Schmecken, Riechen, Fühlen, Hören und Sehen zu thun sey; es vergißt in dem Eifer, womit es das Schmecken, Riechen u. s. f. empfiehlt, zu sagen, daß es in der That auch eben so wesentlich den Gegenstand dieses Empfindens sich schon bestimmt hat, und diese Bestimmung ihm wenigstens so viel gilt, als jenes Empfinden. Es wird auch sogleich eingestehen, daß es ihm nicht so überhaupt nur ums Wahrnehmen zu thun sey, und wird z. B. die Wahrnehmung, daß dieß Federmesser neben dieser Tabacksdose liegt, nicht für eine Beobachtung gelten lassen. Das

Wahrgenommene soll wenigstens die Bedeutung eines Allgemeinen, nicht eines sinnlichen Diesen haben.

Dieß Allgemeine ist so nur erst das Sichgleichbleibende; seine Bewegung nur das gleichförmige Wiederkehren desselben Thuns. Das Bewußtseyn, welches insofern im Gegenstande nur die Allgemeinheit oder das abstrakte Mein findet, muß die eigentliche Bewegung desselben auf sich selbst nehmen, und, indem es noch nicht der Verstand desselben ist, wenigstens sein Gedächtniß seyn, welches das, was in der Wirklichkeit nur auf einzelne Weise vorhanden ist, auf allgemeine Weise ausdrückt. Dieß oberflächliche Herausheben aus der Einzelnheit, und die eben so oberflächliche Form der Allgemeinheit, worin das Sinnliche nur aufgenommen wird, ohne an sich selbst Allgemeines geworden zu seyn, das Beschreiben der Dinge hat noch in dem Gegenstande selbst die Bewegung nicht; sie ist vielmehr nur in dem Beschreiben. Der Gegenstand, wie er beschrieben ist, hat daher das Interesse verloren; ist der eine beschrieben, so muß ein anderer vorgenommen, und immer gesucht werden, damit das Beschreiben nicht ausgehe. Ist es nicht so leicht mehr, neue ganze Dinge zu finden, so muß zu den schon gefundenen zurückgegangen werden, um sie weiter zu theilen, auseinander zu legen, und neue Seiten der Dingheit an ihnen noch aufzuspüren. Diesem rastlosen unruhigen Instinkte kann es nie an Material gebrechen; eine neue ausgezeichnete Gattung oder gar einen neuen Planeten zu finden, dem, ob er zwar ein Individuum ist, doch die Natur eines Allgemeinen zukommt, kann nur Glücklichen zu Theil werden. Aber die Grenze dessen, was wie der Elephant, die Eiche, das Gold ausgezeichnet, was Gattung und Art ist, geht durch viele Stufen in die unendliche Besonderung der chaotischen Thiere und Pflanzen, der Gebirgsarten, oder der durch Gewalt und Kunst erst darzustellenden Metalle, Erden u. s. f. über. In diesem Reiche der Unbestimmtheit des Allgemeinen, worin die Besonderung wieder der Vereinzelung sich

nähert, und in sie hie und da auch wieder ganz herabsteigt, ist ein unerschöpflicher Vorrath fürs Beobachten und Beschreiben aufgethan. Hier, wo ihm ein unübersehbares Feld sich eröffnet, an der Grenze des Allgemeinen kann es vielmehr statt eines unermeßlichen Reichthums nur die Schranke der Natur und seines eigenen Thuns gefunden haben; es kann nicht mehr wissen, ob das Ansichzuseynscheinende nicht eine Zufälligkeit ist; was das Gepräge eines verwirrten oder unreifen, schwachen und der elementarischen Unbestimmtheit kaum sich entwickelnden Gebildes an sich trägt, kann nicht darauf Anspruch machen, auch nur beschrieben zu werden.

Wenn es diesem Suchen und Beschreiben nur um die Dinge zu thun zu seyn scheint, so sehen wir es in der That nicht an dem sinnlichen Wahrnehmen fortlaufen, sondern das, woran die Dinge erkannt werden, ist ihm wichtiger als der übrige Umfang der sinnlichen Eigenschaften, welche das Ding selbst wohl nicht entbehren kann, aber deren das Bewußtseyn sich entübrigt. Durch diese Unterscheidung in das Wesentliche und Unwesentliche hebt sich der Begriff aus der sinnlichen Zerstreuung empor, und das Erkennen erklärt darin, daß es ihm wenigstens eben so wesentlich um sich selbst, als um die Dinge zu thun ist. Es geräth bei dieser gedoppelten Wesentlichkeit in ein Schwanken, ob das, was für das Erkennen das Wesentliche und Nothwendige ist, es auch an den Dingen sey. Eines Theils sollen die Merkmale nur dem Erkennen dienen, wodurch es die Dinge von einander unterscheide; aber anderen Theils nicht das Unwesentliche der Dinge erkannt werden, sondern das, wodurch sie selbst aus der allgemeinen Kontinuität des Seyns überhaupt sich losreißen, sich von dem Anderen abscheiden und für sich sind. Die Merkmale sollen nicht nur wesentliche Beziehung auf das Erkennen haben, sondern auch die wesentlichen Bestimmtheiten der Dinge, und das künstliche System soll dem Systeme der Natur selbst gemäß seyn, und nur dieses aus-

drücken. Aus dem Begriffe der Vernunft ist dieß nothwendig, und der Instinkt derselben, — denn sie verhält sich nur als solcher in diesem Beobachten, — hat auch in seinen Systemen diese Einheit erreicht, wo nämlich ihre Gegenstände selbst so beschaffen sind, daß sie eine Wesentlichkeit oder ein *Fürsichseyn* an ihnen haben, und nicht nur Zufall dieses *Augenblicks* oder dieses *Hier* sind. Die Unterscheidungsmerkmale der Thiere z. B. sind von den Klauen und Zähnen genommen; denn in der That *unterscheidet* nicht nur das Erkennen dadurch ein Thier von dem anderen; sondern das Thier *scheidet* sich dadurch selbst ab; durch diese Waffen erhält es sich *für sich*, und gesondert von dem Allgemeinen. Die Pflanze dagegen kommt nicht zum *Fürsichseyn*, sondern berührt nur die Grenze der Individualität; an dieser Grenze, wo sie den Schein der *Entzweiung* in Geschlechter aufzeigt, ist sie deswegen aufgenommen und unterschieden worden. Was aber weiter hinuntersteht, kann sich nicht mehr selbst von Anderem unterscheiden, sondern geht verloren, indem es in den Gegensatz kommt. Das *ruhende Seyn*, und das *Seyn im Verhältnisse* kommt in Streit mit einander, das Ding ist in diesem etwas anderes, als nach jenem, da hingegen das Individuum dieß ist, im Verhältnisse zu Anderem sich zu erhalten. Was aber dieß nicht vermag, und *chemischer Weise* ein Anderes wird, als es *empirischer Weise* ist, verwirrt das Erkennen, und bringt es in denselben Streit, ob es sich an die eine und andere Seite halten soll, da das Ding selbst nichts gleichbleibendes ist, und sie an ihm auseinanderfallen.

In solchen Systemen des allgemeinen Sichgleichbleibenden hat also dieses die Bedeutung, eben so wohl das Sichgleichbleibende des Erkennens, wie der Dinge selbst zu seyn. Allein diese Ausbreitung *der gleichbleibenden Bestimmtheiten*, deren jede ruhig die Reihe ihres Fortgangs beschreibt, und Raum erhält, um für sich zu gewähren, geht wesentlich eben so sehr in

ihr Gegentheil über, in die Verwirrung dieser Bestimmtheiten; denn das Merkmal, die allgemeine Bestimmtheit, ist die Einheit des Entgegengesetzten, des Bestimmten und des an sich Allgemeinen; sie muß also in diesen Gegensatz auseinander treten. Wenn nun die Bestimmtheit nach einer Seite das Allgemeine, worin sie ihr Wesen hat, besiegt, so erhält dieses dagegen auf der anderen Seite eben so sich seine Herrschaft über sie, treibt die Bestimmtheit an ihre Grenze, vermischt da ihre Unterschiede und Wesentlichkeiten. Das Beobachten, welches sie ordentlich auseinanderhielt und an ihnen etwas Festes zu haben glaubte, sieht über ein Princip die anderen herübergreifen, Uebergänge und Verwirrungen sich bilden, und in diesem das verbunden, was es zuerst für schlechthin getrennt nahm, und getrennt, was es zusammen rechnete; so daß dieß Festhalten an dem ruhigen sich gleichbleibenden Seyn sich hier gerade in seinen allgemeinsten Bestimmungen, z. B. was das Thier, die Pflanze für wesentliche Merkmale habe, mit Instanzen geneckt sehen muß, die ihm jede Bestimmung rauben, die Allgemeinheit, zu der es sich erhob, zum Verstummen bringen, und es aufs gedankenlose Beobachten und Beschreiben zurücksetzen.

Dieses sich auf das Einfache einschränkende oder die sinnliche Zerstreuung durch das Allgemeine beschränkende Beobachten findet also an seinem Gegenstande die Verwirrung seines Princips, weil das Bestimmte durch seine Natur sich in seinem Gegentheile verlieren muß; die Vernunft muß darum vielmehr von der trägen Bestimmtheit, die den Schein des Bleibens hatte, zur Beobachtung derselben, wie sie in Wahrheit ist, nämlich sich auf ihr Gegentheil zu beziehen, fortgehen. Was wesentliche Merkmale genannt werden, sind ruhende Bestimmtheiten, welche so, wie sie als einfache sich ausdrücken und aufgefaßt werden, nicht das, was ihre Natur ausmacht, verschwindende Momente der sich in sich zurücknehmenden Bewegung zu seyn, darstellen. Indem jetzt der Vernunftinstinkt dazu kommt,

die Bestimmtheit, ihrer Natur gemäß, wesentlich nicht für sich zu seyn, sondern in das Entgegengesetzte überzugehen, aufzusuchen, sucht er nach dem *Gesetze* und dem *Begriffe* desselben; zwar nach ihnen eben so als *seyender* Wirklichkeit, aber diese wird ihm in der That verschwinden, und die Seiten des Gesetzes werden ihm zu reinen Momenten, oder Abstraktionen werden, so daß das Gesetz in der Natur des Begriffes hervortritt, welcher das gleichgültige Bestehen der sinnlichen Wirklichkeit an sich vertilgt hat.

Dem beobachtenden Bewußtseyn ist die *Wahrheit des Gesetzes* in der Erfahrung, als in der Weise, daß *sinnliches Seyn für es* ist, nicht an und für sich selbst. Wenn aber das Gesetz nicht in dem Begriffe seine Wahrheit hat, so ist es etwas Zufälliges, nicht eine Nothwendigkeit, oder in der That nicht ein Gesetz. Aber daß es wesentlich als Begriff ist, widerstreitet nicht nur dem nicht, daß es für die Beobachtung vorhanden ist, sondern hat darum vielmehr nothwendiges *Daseyn*, und ist für die Beobachtung. Das Allgemeine, im *Sinne* der *Vernunftallgemeinheit*, ist auch allgemein in dem Sinne, den jener an ihm hat, daß es *für das* Bewußtseyn, sich als das Gegenwärtige und Wirkliche, oder daß der Begriff sich in der Weise der Dingheit und des sinnlichen Seyns darstellt; — aber ohne darum seine Natur zu verlieren, und in das träge Bestehen oder die gleichgültige Aufeinanderfolge hinabgefallen zu seyn. Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was *seyn soll*, ist in der That auch, und was nur seyn *soll*, ohne zu *seyn*, hat keine Wahrheit. Hieran bleibt der Instinkt der Vernunft mit Recht seiner Seits fest hängen, und läßt sich nicht durch die Gedankendinge, die nur seyn *sollen*, und als *Sollen* Wahrheit haben sollen, ob sie schon in keiner Erfahrung angetroffen werden, — durch die Hypothesen so wenig als durch alle anderen Unsichtbarkeiten eines perennirenden Sollens irre machen; denn die Vernunft ist eben diese Gewißheit, Realität

zu haben, und was nicht als ein Selbstwesen für das Bewußtseyn ist, d. h. was nicht erscheint, ist für es gar Nichts.

Daß die Wahrheit des Gesetzes wesentlich Realität ist, wird zwar diesem bei dem Beobachten bleibenden Bewußtseyn, wieder zu einem Gegensatze gegen den Begriff, und gegen das an sich Allgemeine, oder ein solches, wie sein Gesetz ist, ist ihm nicht ein Wesen der Vernunft; es meint darin etwas Fremdes zu erhalten. Allein es widerlegt diese seine Meinung durch die That, in welcher es selbst seine Allgemeinheit nicht in dem Sinne nimmt, daß alle einzelnen sinnlichen Dinge ihm die Erscheinung des Gesetzes gezeigt haben müßten, um die Wahrheit desselben behaupten zu können. Daß die Steine von der Erde aufgehoben und freigelassen, fallen, dazu fordert es gar nicht, daß mit allen Steinen dieser Versuch gemacht werde; es sagt vielleicht wohl, daß dieß wenigstens mit sehr vielen müsse versucht worden seyn, woraus dann auf die übrigen mit größter Wahrscheinlichkeit, oder mit vollem Rechte nach der Analogie geschlossen werden könne. Allein die Analogie giebt nicht nur kein volles Recht, sondern sie widerlegt, um ihrer Natur willen, sich so oft, daß nach der Analogie selbst zu schließen, die Analogie vielmehr keinen Schluß zu machen erlaubt. Die Wahrscheinlichkeit, auf welche sich das Resultat derselben reduciren würde, verliert gegen die Wahrheit allen Unterschied von geringerer und größerer Wahrscheinlichkeit; sie sey so groß, als sie will, ist sie nichts gegen die Wahrheit. Der Instinkt der Vernunft nimmt aber in der That solche Gesetze für Wahrheit an, und erst in Beziehung auf ihre Nothwendigkeit, die er nicht erkennt, geräth er in diese Unterscheidung, und setzt die Wahrheit der Sache selbst zur Wahrscheinlichkeit herab, um die unvollkommene Weise, in welcher die Wahrheit für das Bewußtseyn, das die Einsicht in den reinen Begriff noch nicht erreicht hat, vorhanden ist, zu bezeichnen; denn die Allgemeinheit ist nur als einfache unmittelbare Allgemeinheit vorhanden. Aber zugleich um ih-

rer willen hat das Gesetz für das Bewußtseyn Wahrheit; daß der Stein fällt, ist ihm darum wahr, weil ihm der Stein schwer ist, d. h. weil er in der Schwere an und für sich selbst die wesentliche Beziehung auf die Erde hat, die sich als Fall ausdrückt. Es hat also in der Erfahrung das Seyn des Gesetzes, aber eben so dasselbe als Begriff und nur um beider Umstände willen zusammen ist es ihm wahr; es gilt darum als Gesetz, weil es in der Erscheinung sich darstellt, und zugleich an sich selbst Begriff ist.

Der Vernunftinstinkt dieses Bewußtseyns geht, weil das Gesetz zugleich an sich Begriff ist, nothwendig, aber ohne zu wissen, daß er dieß will, selbst darauf, das Gesetz und seine Momente zum Begriffe zu reinigen. Er stellt Versuche über das Gesetz an. Wie das Gesetz zuerst erscheint, stellt es sich unrein, umhüllt von einzelnem sinnlichen Seyn, und der Begriff, der seine Natur ausmacht, im empirischen Stoff versenkt dar. Der Vernunftinstinkt geht in seinen Versuchen darauf, zu finden, was unter diesen und jenen Umständen erfolge. Das Gesetz scheint hierdurch nur um so mehr in sinnliches Seyn getaucht zu werden; allein dieß geht darin vielmehr verloren. Diese Forschung hat die innere Bedeutung, reine Bedingungen des Gesetzes zu finden; was nichts anderes sagen will, (wenn auch das Bewußtseyn, das sich so ausdrückt, meinen sollte, es sage damit etwas anderes) als das Gesetz ganz in die Gestalt des Begriffes zu erheben, und alle Gebundenheit seiner Momente an bestimmtes Seyn zu tilgen. Die negative Elektricität, z. B. welche etwa zuerst als Harzelektricität, so wie die positive als Glaselektricität sich ankündigt, verliert durch die Versuche ganz diese Bedeutung, und wird rein zur positiven und negativen Elektricität, deren jede nicht einer besonderen Art von Dingen mehr angehört; und es hört auf, gesagt werden zu können, daß es Körper giebt, die positiv elektrisch, andere, die negativ elektrisch sind. So macht auch das Verhältniß von Säure

und Base und deren Bewegung gegen einander ein Gesetz aus, worin diese Gegensätze als Körper erscheinen. Allein diese abgesonderten Dinge haben keine Wirklichkeit; die Gewalt, welche sie auseinander reißt, kann sie nicht hindern, sogleich in einen Proceß wieder einzutreten; denn sie sind nur diese Beziehung. Sie können nicht wie ein Zahn oder eine Klaue für sich bleiben, und so aufgezeigt werden. Daß dieß ihr Wesen ist, unmittelbar in ein neutrales Produkt überzugehen, macht ihr Seyn zu einem Ansichaufgehobenen, oder zu einem Allgemeinen, und Säure und Base haben Wahrheit nur als Allgemeine. Wie also Glas und Harz eben so wohl positiv als negativ elektrisch seyn kann, so ist Säure und Base nicht als Eigenschaft an diese oder jene Wirklichkeit gebunden, sondern jedes Ding ist nur relativ sauer oder basisch; was decidirte Base oder Säure zu seyn scheint, erhält in den sogenannten Synsomatien die entgegengesetzte Bedeutung zu einem andern. — Das Resultat der Versuche hebt auf diese Weise die Momente oder Begeistungen als Eigenschaften der bestimmten Dinge auf, und befreit die Prädikate von ihren Subjekten. Diese Prädikate werden, wie sie in Wahrheit sind, nur als allgemeine gefunden; um dieser Selbstständigkeit willen erhalten sie daher den Namen von Materien, welche weder Körper, noch Eigenschaften sind, und man hütet sich wohl, Sauerstoff u. s. f. positive und negative Elektricität, Wärme u. s. w. Körper zu nennen.

Die Materie ist hingegen nicht ein seyendes Ding, sondern das Seyn als allgemeines, oder in der Weise des Begriffs. Die Vernunft, welche noch Instinkt ist, macht diesen richtigen Unterschied, ohne das Bewußtseyn, daß sie, indem sie das Gesetz an allem sinnlichen Seyn versucht, eben darin sein nur sinnliches Seyn aufhebt, und, indem sie seine Momente als Materien auffaßt, ihre Wesenheit ihm zum Allgemeinen geworden, und in diesem Ausdrucke als ein unsinnliches Sinnliches, als ein körperloses, und doch gegenständliches Seyn ausgesprochen ist.

Es ist nun zu sehen, welche Wendung für ihn sein Resultat nimmt, und welche neue Gestalt seines Beobachtens damit auftritt. Als die Wahrheit dieses versuchenden Bewußtseyns sehen wir das reine Gesetz, welches sich vom sinnlichen Seyn befreit, wir sehen es als *Begriff*, der im sinnlichen Seyn vorhanden, aber in ihm selbstständig und ungebunden sich bewegt, in es versenkt frei davon und *einfacher* Begriff ist. Dieß, was in Wahrheit das *Resultat* und *Wesen* ist, tritt für dieß Bewußtseyn nun selbst, aber als *Gegenstand* auf, und zwar indem er eben für es nicht *Resultat* und ohne die Beziehung auf die vorhergehende Bewegung ist, als eine *besondere* Art von Gegenstand, und sein Verhältniß zu diesem als ein anderes Beobachten.

Solcher Gegenstand, welcher den Proceß in der *Einfachheit* des Begriffes an ihm hat, ist das *Organische*. Es ist diese absolute Flüssigkeit, worin die Bestimmtheit, durch welche es nur *für Anderes* wäre, aufgelößt ist. Wenn das unorganische Ding die Bestimmtheit zu seinem Wesen hat, und deswegen nur mit einem andern Dinge zusammen die Vollständigkeit der Momente des Begriffs ausmacht, und daher in die Bewegung tretend verloren geht: so sind dagegen an dem organischen Wesen alle Bestimmtheiten, durch welche es für Anderes offen ist, unter die organische einfache Einheit gebunden; es tritt keine als wesentlich auf, welche sich frei auf Anderes bezöge; und das Organische erhält sich daher in seiner Beziehung selbst.

Die *Seiten* des *Gesetzes*, auf dessen Beobachtung hier der Vernunftinstinkt geht, sind, wie aus dieser Bestimmung folgt, zunächst die *organische* Natur und die *unorganische* in ihrer Beziehung auf einander. Diese letztere ist für die organische eben die ihrem *einfachen Begriffe* entgegengesetzte Freiheit der *losgebundenen* Bestimmtheiten, in welchen die individuelle Natur *zugleich aufgelößt* ist, und aus deren

Kontinuität sie zugleich sich absondert und für sich ist. Luft, Wasser, Erde, Zonen und Klima sind solche allgemeine Elemente, die das unbestimmte einfache Wesen der Individualitäten ausmachen, und worin diese zugleich in sich reflektirt sind. Weder die Individualität ist schlechthin an und für sich, noch das Elementarische, sondern in der selbstständigen Freiheit, in welcher sie für die Beobachtung gegen einander auftreten, verhalten sie sich zugleich als wesentliche Beziehungen, aber so daß die Selbstständigkeit und Gleichgültigkeit beider gegen einander das Herrschende ist, und nur zum Theil in die Abstraktion übergeht. Hier ist also das Gesetz, als die Beziehung eines Elements auf die Bildung des Organischen vorhanden, welches das elementarische Seyn ein Mal gegen sich über hat, und das andre Mal es an seiner organischen Reflexion darstellt. Allein solche Gesetze, daß die Thiere, welche der Luft angehören, von der Beschaffenheit der Vögel, welche dem Wasser, von der Beschaffenheit der Fische sind, nordische Thiere ein dickbehaartes Fell haben und so fort, zeigen sogleich eine Armuth, welche der organischen Mannigfaltigkeit nicht entspricht. Außerdem daß die organische Freiheit diesen Bestimmungen ihre Formen wieder zu entziehen weiß, und nothwendig allenthalben Ausnahmen solcher Gesetze oder Regeln, wie man sie nennen wollte, darbietet, so bleibt dieß an denjenigen selbst, welche unter sie fallen, eine so oberflächliche Bestimmung, daß auch der Ausdruck ihrer Nothwendigkeit nicht anders seyn kann, und es nicht über den großen Einfluß hinausbringt; wobei man nicht weiß, was diesem Einflusse eigentlich angehört, und was nicht. Dergleichen Beziehungen des Organischen auf das Elementarische sind daher in der That nicht Gesetze zu nennen; denn theils erschöpft, wie erinnert worden, eine solche Beziehung ihrem Inhalte nach gar nicht den Umfang des Organischen, theils bleiben aber auch die Momente der Beziehung selbst gleichgültig gegen einander, und

drücken keine Nothwendigkeit aus. Im Begriffe der Säure liegt der Begriff der Base, wie im Begriffe der positiven, die negative Elektricität; aber so sehr auch das dickbehaarte Fell mit dem Norden, oder der Bau der Fische mit dem Wasser, der Bau der Vögel mit der Luft zusammen, angetroffen werden mag, so liegt im Begriffe des Nordens nicht der Begriff dicker Behaarung, des Meeres nicht der des Baues der Fische, der Luft nicht der des Baues der Vögel. Um dieser Freiheit beider Seiten gegen einander willen giebt es auch Landthiere, welche die wesentlichen Charaktere eines Vogels, des Fisches haben u. s. f. Die Nothwendigkeit, weil sie als keine innere des Wesens begriffen werden kann, hört auch auf, sinnliches Daseyn zu haben, und kann nicht mehr an der Wirklichkeit beobachtet werden, sondern ist aus ihr herausgetreten. So an dem realen Wesen selbst sich nicht findend, ist sie das, was teleologische Beziehung genannt wird, eine Beziehung, die dem bezogenen äußerlich, und daher vielmehr das Gegentheil eines Gesetzes ist. Sie ist der von der nothwendigen Natur ganz befreite Gedanke, welcher sie verläßt, und über ihr sich für sich bewegt.

Wenn die vorhin berührte Beziehung des Organischen auf die elementarische Natur das Wesen desselben nicht ausdrückt, so ist es dagegen in dem Zweckbegriffe enthalten. Diesem beobachtenden Bewußtseyn zwar ist er nicht das eigne Wesen des Organischen, sondern fällt ihm außer demselben, und ist dann nur jene äußerliche, teleologische Beziehung. Allein wie vorhin das Organische bestimmt worden, ist es in der That der reale Zweck selbst; denn indem es sich in der Beziehung auf Anderes selbst erhält, ist es eben dasjenige natürliche Wesen, in welchem die Natur sich in den Begriff reflektirt, und die an der Nothwendigkeit auseinandergelegten Momente einer Ursache und einer Wirkung, eines Thätigen und eines Leidenden, in Eins zusammengenommen, so daß hier etwas nicht nur als Resultat der Nothwendigkeit auftritt, sondern, weil es in sich zu-

rückgegangen ist, ist das Letzte oder das Resultat, eben so wohl das Erste, welches die Bewegung anfängt, und sich der Zweck, den es verwirklicht. Das Organische bringt nicht etwas hervor, sondern erhält sich nur, oder das was hervorgebracht wird, ist eben so schon vorhanden, als es hervorgebracht wird.

Diese Bestimmung ist, wie sie an sich und wie sie für den Vernunftinstinkt ist, näher zu erörtern, um zu sehen, wie er sich darin findet, sich aber in seinem Funde nicht erkennt. Der Zweckbegriff also, zu dem die beobachtende Vernunft sich erhebt, wie es ihr bewußter Begriff ist, ist eben so sehr als ein Wirkliches vorhanden; und ist nicht nur eine äußere Beziehung desselben, sondern sein Wesen. Dieses Wirkliche, welches selbst ein Zweck ist, bezieht sich zweckmäßig auf Anderes, d. h. seine Beziehung ist eine zufällige, nach dem, was beide unmittelbar sind; unmittelbar sind beide selbstständig und gleichgültig gegen einander. Das Wesen ihrer Beziehung aber ist ein anderes, als sie so zu seyn scheinen, und ihr Thun hat einen andern Sinn, als es unmittelbar für das sinnliche Wahrnehmen ist; die Nothwendigkeit ist an dem, was geschieht, verborgen, und zeigt sich erst am Ende, aber so daß eben dieß Ende zeigt, daß sie auch das Erste gewesen ist. Das Ende aber zeigt diese Priorität seiner selbst dadurch, daß durch die Veränderung, welche das Thun vorgenommen hat, nichts Anderes herauskommt, als was schon war. Oder wenn wir vom Ersten anfangen, so geht dieses an seinem Ende oder in dem Resultate seines Thuns nur zu sich selbst zurück; und eben hierdurch erweist es sich, ein solches zu seyn, welches sich selbst zu seinem Ende hat, also als Erstes schon zu sich zurückgekommen, oder an und für sich selbst ist. Was es also durch die Bewegung seines Thuns erreicht, ist es selbst; und daß es nur sich selbst erreicht, ist sein Selbstgefühl. Es ist hiermit zwar der Unterschied dessen, was es ist, und was es sucht,

vorhanden, aber dieß ist nur der Schein eines Unterschieds, und hierdurch ist es Begriff an ihm selbst.

Eben so ist aber das Selbstbewußtseyn beschaffen, sich auf eine solche Weise von sich zu unterscheiden, worin zugleich kein Unterschied herauskömmt. Es findet daher in der Beobachtung der organischen Natur nichts Anderes als dieß Wesen, es findet sich als ein Ding, als ein Leben, macht aber noch zwischen dem, was es selbst ist, und was es gefunden, einen Unterschied, der aber keiner ist. Wie der Instinkt des Thieres das Futter sucht und verzehrt, aber damit nichts Anderes herausbringt als sich: so findet auch der Instinkt der Vernunft in seinem Suchen nur sie selbst. Das Thier endigt mit dem Selbstgefühle. Der Vernunftinstinkt hingegen ist zugleich Selbstbewußtseyn; aber weil er nur Instinkt ist, ist er gegen das Bewußtseyn auf die Seite gestellt, und hat an ihm seinen Gegensatz. Seine Befriedigung ist daher durch diesen entzweit, er findet wohl sich selbst, nämlich den Zweck, und eben so diesen Zweck als Ding. Aber der Zweck fällt ihm erstlich außer dem Dinge, welches sich als Zweck darstellt. Dieser Zweck als Zweck ist zweitens zugleich gegenständlich, er fällt ihm daher auch nicht in sich als Bewußtseyn, sondern in einen andern Verstand.

Näher betrachtet liegt diese Bestimmung eben so wohl in dem Begriffe des Dinges, daß es Zweck an ihm selbst ist. Es nämlich erhält sich; d. h. zugleich, es ist seine Natur, die Nothwendigkeit zu verbergen und in der Form zufälliger Beziehung darzustellen; denn seine Freiheit oder sein Fürsichseyn ist eben dieses, sich gegen sein Nothwendiges als ein Gleichgültiges zu verhalten; es stellt sich also selbst als ein solches dar, dessen Begriff außer seinem Seyn falle. Eben so hat die Vernunft die Nothwendigkeit, ihren eigenen Begriff als außer ihr fallend, hiermit als Ding anzuschauen, als ein solches, gegen das sie, und das hiermit gegenseitig gegen sie, und gegen

seinen Begriff gleichgültig ist. Als Instinkt bleibt sie auch innerhalb dieses Seyns, oder der Gleichgültigkeit stehen, und das Ding, welches den Begriff ausdrückt, bleibt ihm ein Anderes, als dieser Begriff, der Begriff ein Anderes als das Ding. So ist das organische Ding für sie nur so Zweck an ihm selbst, daß die Nothwendigkeit, welche in seinem Thun als verborgen sich darstellt, indem das Thuende darin als ein gleichgültiges Fürsichseyendes sich verhält, außer dem Organischen selbst fällt. — Da aber das Organische als Zweck an ihm selbst sich nicht anders verhalten kann, denn als ein solches, so ist auch dieß erscheinend und sinnlich gegenwärtig, daß es Zweck an ihm selbst ist, und es wird so beobachtet. Das Organische zeigt sich als ein Sichselbsterhaltendes und Insichzurückkehrendes und Zurückgekehrtes. Aber in diesem Seyn erkennt dieß beobachtende Bewußtseyn den Zweckbegriff nicht, oder dieß nicht, daß der Zweckbegriff nicht sonst irgendwo in einem Verstande, sondern eben hier existirt und als ein Ding ist. Es macht zwischen dem Zweckbegriffe und zwischen dem Fürsichseyn und Sichselbsterhalten einen Unterschied, welcher keiner ist. Daß er keiner ist, ist nicht für es, sondern ein Thun, das zufällig und gleichgültig gegen das, was durch dasselbe zu Stande kommt, und gegen die Einheit erscheint, welche doch Beides zusammenknüpft, — jenes Thun, und dieser Zweck fällt ihm auseinander.

Was in dieser Ansicht dem Organischen selbst zukommt, ist das zwischen seinem Ersten und Letzten mitten inne liegende Thun, insofern es den Charakter der Einzelnheit an ihm hat. Das Thun aber, insofern es den Charakter der Allgemeinheit hat, und das Thuende demjenigen, was dadurch hervorgebracht wird, gleich gesetzt ist, das zweckmäßige Thun als solches käme nicht ihm zu. Jenes einzelne Thun, das nur Mittel ist, tritt durch seine Einzelnheit unter die Bestimmung einer durchaus einzelnen oder zufälligen Nothwendigkeit. Was das Organische zur Erhaltung seiner selbst als Individuums, oder seiner als

Gattung thut, ist daher diesem unmittelbaren Inhalte nach ganz gesetzlos, denn das Allgemeine und der Begriff fällt außer ihm. Sein Thun wäre sonach die leere Wirksamkeit ohne Inhalt an ihr selbst; sie wäre nicht einmal die Wirksamkeit einer Maschine, denn diese hat einen Zweck, und ihre Wirksamkeit hierdurch einen bestimmten Inhalt. So verlassen von dem Allgemeinen würde sie Thätigkeit nur eines Seyenden, als Seyenden, d. h. eine nicht zugleich in sich reflektirte seyn, wie die einer Säure oder Base ist; eine Wirksamkeit, die von ihrem unmittelbaren Daseyn sich nicht abtrennen, noch dieses, das in der Beziehung auf sein Entgegengesetztes verloren geht, aufgeben, sich aber erhalten könnte. Das Seyn aber, dessen Wirksamkeit die hier betrachtete ist, ist gesetzt als ein in seiner Beziehung auf sein Entgegengesetztes sich erhaltendes Ding; die Thätigkeit als solche ist nichts als die reine wesenlose Form seines Fürsichseyns, und ihre Substanz, die nicht bloß bestimmtes Seyn, sondern das Allgemeine ist, ihr Zweck fällt nicht außer ihr; sie ist an ihr selbst in sich zurückgehende, nicht durch irgend ein Fremdes in sich zurückgelenkte Thätigkeit.

Diese Einheit der Allgemeinheit und der Thätigkeit ist aber darum nicht für dieß beobachtende Bewußtseyn, weil jene Einheit wesentlich die innre Bewegung des Organischen ist, und nur als Begriff aufgefaßt werden kann; das Beobachten aber sucht die Momente in der Form des Seyns und Bleibens; und weil das organische Ganze wesentlich dieß ist, die Momente nicht so an ihm zu haben und nicht so an ihm finden zu lassen, verwandelt das Bewußtseyn in seiner Ansicht den Gegensatz in einen solchen, als er ihr gemäß ist.

Es entsteht ihm auf diese Weise das organische Wesen als eine Beziehung zweier seyender und fester Momente, — eines Gegensatzes, dessen beide Seiten ihm also eines Theils in der Beobachtung gegeben zu seyn scheinen, andern Theils ihrem Inhalte nach den Gegensatz des organischen Zweckbegriffs,

und der Wirklichkeit ausdrücken; weil aber der Begriff als solcher daran getilgt ist, auf eine dunkle und oberflächliche Weise, worin der Gedanke in das Vorstellen herabgesunken ist. So sehen wir den ersten ungefähr unter dem Innern, die andere unter dem Aeußern gemeint, und ihre Beziehung erzeugt das Gesetz, daß das Aeußere der Ausdruck des Innern ist.

Dieß Innere mit seinem Entgegengesetzten, und ihre Beziehung auf einander näher betrachtet, ergiebt sich, daß fürs Erste die beiden Seiten des Gesetzes nicht mehr wie bei frühern Gesetzen lauten, worin sie als selbstständige Dinge jede als ein besonderer Körper erschienen, noch auch fürs Andere so, daß das Allgemeine irgend sonst außer dem Seyenden seine Existenz haben sollte. Sondern das organische Wesen ist ungetrennt überhaupt zu Grunde gelegt, als Inhalt des Innern und Aeußern, und für beide dasselbe; der Gegensatz ist dadurch nur noch ein rein formeller, dessen reale Seiten dasselbe Ansich zu ihrem Wesen, zugleich aber, indem Inneres und Aeußeres auch entgegengesetzte Realität und ein für das Beobachten verschiedenes Seyn sind, scheinen sie ihm jedes einen eigenthümlichen Inhalt zu haben. Dieser eigenthümliche Inhalt, da er dieselbe Substanz oder organische Einheit ist, kann aber in der That nur eine verschiedene Form derselben seyn; und dieß wird von dem beobachtenden Bewußtseyn darin angedeutet, daß das Aeußere nur Ausdruck des Innern ist. — Dieselben Bestimmungen des Verhältnisses, nämlich die gleichgültige Selbstständigkeit der verschiedenen, und in ihr ihre Einheit, worin sie verschwinden, haben wir an dem Zweckbegriffe gesehen.

Es ist nun zu sehen, welche Gestalt das Innere und Aeußere in seinem Seyn hat. Das Innere als solches muß eben so sehr ein äußeres Seyn, und eine Gestalt haben, wie das Aeußere als solches, denn es ist Gegenstand oder selbst als Seyendes, und für die Beobachtung vorhanden gesetzt.

Die organische Substanz als innere ist die einfache

Seele, der reine Zweckbegriff oder das Allgemeine, welches in seiner Theilung eben so allgemeine Flüssigkeit bleibt, und daher in seinem Seyn als das Thun oder als die Bewegung der verschwindenden Wirklichkeit erscheint; da hingegen das Aeußere entgegengesetzt jenem seyenden Innern in dem ruhenden Seyn des Organischen besteht. Das Gesetz als die Beziehung jenes Inneren auf dieß Aeußere drückt hiermit seinen Inhalt, ein Mal in der Darstellung allgemeiner Momente oder einfacher Wesenheiten, und das andere Mal in der Darstellung der verwirklichten Wesenheit oder der Gestalt aus. Jene ersten einfachen organischen Eigenschaften, um sie so zu nennen, sind Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion. Diese Eigenschaften, wenigstens die beiden ersten, scheinen sich zwar nicht auf den Organismus überhaupt, sondern nur auf den animalischen zu beziehen. Der vegetabilische drückt auch in der That nur den einfachen Begriff des Organismus aus, der seine Momente nicht entwickelt; daher wir uns in Ansehung ihrer, insofern sie für die Beobachtung seyn sollen, an denjenigen halten müssen, der ihr entwickeltes Daseyn darstellt.

Was nun sie selbst betrifft, so ergeben sie sich unmittelbar aus dem Begriffe des Selbstzwecks. Denn die Sensibilität drückt überhaupt den einfachen Begriff der organischen Reflexion in sich, oder die allgemeine Flüssigkeit desselben aus; die Irritabilität aber die organische Elasticität, sich in der Reflexion zugleich reagirend zu verhalten, und die dem ersten ruhigen Insichseyn entgegengesetzte Verwirklichung, worin jenes abstrakte Fürsichseyn ein Seyn für Anderes ist. Die Reproduktion aber ist die Aktion dieses ganzen in sich reflektirten Organismus, seine Thätigkeit als Zwecks an sich oder als Gattung, worin also das Individuum sich von sich selbst abstößt, entweder seine organischen Theile, oder das ganze Individuum erzeugend wiederholt. In der Bedeutung der Selbsterhaltung überhaupt genommen drückt die Reproduktion den formalen

Begriff des Organischen oder die Sensibilität aus; aber sie ist eigentlich der reale organische Begriff, oder das Ganze, das als Individuum entweder durch die Hervorbringung der einzelnen Theile seiner selbst oder als Gattung durch die Hervorbringung von Individuen in sich zurückkehrt.

Die andere Bedeutung dieser organischen Elemente, nämlich als des Aeußeren, ist ihre gestaltete Weise, nach welcher sie als wirkliche, aber zugleich auch als allgemeine Theile oder organische Systeme vorhanden sind; die Sensibilität etwa als Nervensystem, die Irritabilität als Muskelsystem, die Reproduktion als Eingeweide der Erhaltung des Individuums und der Gattung.

Eigenthümliche Gesetze des Organischen betreffen demnach ein Verhältniß der organischen Momente in ihrer gedoppelten Bedeutung, ein Mal ein Theil der organischen Gestaltung, das andere Mal allgemeine flüssige Bestimmtheit zu seyn, welche durch alle jene Systeme hindurchgeht. In dem Ausdrucke eines solchen Gesetzes hätte also z. B. eine bestimmte Sensibilität als Moment des ganzen Organismus ihren Ausdruck an einem bestimmt gebildeten Nervensystem, oder sie wäre auch mit einer bestimmten Reproduktion der organischen Theile des Individuums, oder Fortpflanzung des Ganzen verknüpft, und so fort. — Die beiden Seiten eines solchen Gesetzes können beobachtet werden. Das Aeußere ist seinem Begriffe nach das Seyn für Anderes; die Sensibilität hat z. B. in dem sensibeln Systeme ihre unmittelbar verwirklichte Weise; und als allgemeine Eigenschaft ist sie in ihren Aeußerungen eben so ein Gegenständliches. Die Seite, welche das Innere heißt, hat ihre eigene äußere Seite, die unterschieden ist von dem, was im Ganzen das Aeußere heißt.

Die beiden Seiten eines organischen Gesetzes wären also zwar wohl zu beobachten, allein nicht Gesetze der Beziehung derselben; und die Beobachtung reicht nicht darum nicht zu, weil

sie, als Beobachtung, zu kurzsichtig wäre, und nicht empirisch verfahren, sondern von der Idee ausgegangen werden sollte; denn solche Gesetze, wenn sie etwas Reelles wären, müßten in der That wirklich vorhanden, und also zu beobachten seyn; sondern weil der Gedanke von Gesetzen dieser Art keine Wahrheit zu haben sich erweist.

Es ergab sich für ein Gesetz das Verhältniß, daß die allgemeine organische Eigenschaft an einem organischen Systeme sich zum Dinge gemacht und an ihm seinen gestalteten Abdruck hätte, so daß beide dasselbe Wesen wären, das ein Mal als allgemeines Moment, das andere Mal als Ding vorhanden. Aber außerdem ist auch die Seite des Inneren für sich ein Verhältniß mehrerer Seiten, und es bietet sich daher zuerst der Gedanke eines Gesetzes an, als eine Beziehung der allgemeinen organischen Thätigkeiten oder Eigenschaften auf einander. Ob ein solches möglich ist, muß sich aus der Natur einer solchen Eigenschaft entscheiden. Sie ist aber, als eine allgemeine Flüssigkeit, theils nicht etwas, das nach der Weise eines Dinges beschränkt und in dem Unterschiede eines Daseyns sich hält, das seine Gestalt ausmachen sollte, sondern die Sensibilität geht über das Nervensystem hinaus, und durch alle anderen Systeme des Organismus hindurch, — theils ist sie allgemeines Moment, das wesentlich ungeschieden und unzertrennlich von Reaktion oder Irritabilität und Reproduktion ist. Denn als Reflexion in sich, hat sie schlechthin die Reaktion an ihr. Nur Insichreflektirtseyn ist Passivität, oder todtes Seyn, nicht eine Sensibilität, so wenig als Aktion, was dasselbe ist als Reaktion, ohne Insichreflektirtseyn Irritabilität ist. Die Reflexion in der Aktion oder Reaktion, und die Aktion oder Reaktion in der Reflexion ist gerade dieß, dessen Einheit das Organische ausmacht, eine Einheit, welche mit der organischen Reproduktion gleichbedeutend ist. Es folgt hieraus, daß in jeder Weise der Wirklichkeit dieselbe Größe der Sensibilität, — indem wir zuerst das Verhältniß derselben und der

Irritabilität zu einander betrachten, — vorhanden seyn muß, als der Irritabilität, und daß eine organische Erscheinung eben so sehr nach der einen als nach der anderen aufgefaßt und bestimmt, oder wie man will, erklärt werden kann. Dasselbe, was der Eine etwa für hohe Sensibilität nimmt, kann ein Anderer eben so gut für hohe Irritabilität, und Irritabilität von derselben Höhe betrachten. Wenn sie Faktoren genannt werden, und dieß nicht ein bedeutungsloses Wort seyn soll, so ist eben damit ausgesprochen, daß sie Momente des Begriffs sind, also der reale Gegenstand, dessen Wesen dieser Begriff ausmacht, sie auf gleiche Weise an ihm hat, und wenn er auf die eine bestimmt wird, als sehr sensibel, er eben so auf die andere, als eben so sehr irritabel auszusagen ist.

Werden sie unterschieden, wie nothwendig ist, so sind sie es dem Begriffe nach, und ihr Gegensatz ist qualitativ. Aber außer diesem wahren Unterschiede auch noch als seyend, und für die Vorstellung, wie sie Seiten des Gesetzes seyn könnten, verschieden gesetzt, erscheinen sie in quantitativer Verschiedenheit. Ihr eigenthümlicher qualitativer Gegensatz tritt somit in die Größe, und es entstehen Gesetze der Art, daß z. B. Sensibilität und Irritabilität in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Größe stehen, so daß, wie die eine wächst, die andere abnimmt; oder besser gleich die Größe selbst zum Inhalte genommen, daß die Größe von Etwas zunimmt, wie seine Kleinheit abnimmt. — Wird diesem Gesetze aber ein bestimmter Inhalt gegeben, etwa so, daß die Größe eines Lochs zunimmt, jemehr das abnimmt, was seine Erfüllung ausmacht, so kann dieß umgekehrte Verhältniß eben so in ein gerades verwandelt und ausgedrückt werden, daß die Größe des Lochs in geradem Verhältnisse der Menge des Weggenommenen zunimmt; — ein tautologischer Satz, er mag als direktes oder umgekehrtes Verhältniß ausgedrückt werden, der in seinem eigenthümlichen Ausdrucke nur dieses heißt, daß eine Größe zunimmt, wie diese Größe zunimmt. Wie das

Loch und das, was es erfüllt und weggenommen wird, qualitativ entgegengesetzt, aber wie das Reale derselben, und dessen bestimmte Größe in beiden, Eins und dasselbe, und eben so Zunahme der Größe, und Abnahme der Kleinheit dasselbe ist, und ihre bedeutungsleere Entgegensetzung in eine Tautologie hinausläuft: so sind die organischen Momente gleich unzertrennlich in ihrem Realen, und in ihrer Größe, die die Größe desselben ist; Eines nimmt nur mit dem Anderen ab und nimmt nur mit ihm zu, denn Eines hat schlechthin nur Bedeutung, insoweit das Andere vorhanden ist; — oder vielmehr es ist gleichgültig, eine organische Erscheinung als Irritabilität, oder als Sensibilität zu betrachten, schon überhaupt, und eben so wenn von ihrer Größe gesprochen wird. Wie es gleichgültig ist, die Zunahme eines Lochs, als Vermehrung seiner als der Leerheit, oder als Vermehrung der herausgenommenen Fülle auszusprechen. Oder eine Zahl, z. B. drei, bleibt gleich groß, ich mag sie positiv oder negativ nehmen; und wenn ich die drei zu vier vergrößere, so ist das Positive wie das Negative zu vier geworden; — wie der Südpol an einem Magnete gerade so stark ist, als sein Nordpol, oder eine positive Elektricität, oder eine Säure, gerade so stark als ihre negative, oder als die Base, worauf sie einwirkt. — Ein solches Großes, als jene drei, oder ein Magnet u. s. f. ist ein organisches Daseyn; es ist dasjenige, das vermehrt und vermindert wird, und wenn es vermehrt wird, werden beide Faktoren desselben vermehrt, so sehr als beide Pole des Magnets, oder als die beiden Elektricitäten, wenn ein Magnet u. s. f. verstärkt wird, zunehmen. — Daß beide eben so wenig nach Intension und Extension verschieden sind, das Eine nicht an Extension ab-, dagegen an Intension zunehmen kann, während das Andere umgekehrt seine Intension vermindern, dagegen an Extension zunehmen sollte, fällt unter denselben Begriff leerer Entgegensetzung; die reale Intension ist eben so schlechthin so groß als die Extension, und umgekehrt.

Es geht, wie erhellt, bei diesem Gesetzgeben eigentlich so zu, daß zuerst Irritabilität und Sensibilität den bestimmten organischen Gegensatz ausmacht; dieser Inhalt verliert sich aber und der Gegensatz verläuft sich in den formalen des Zu- und Abnehmens der Größe, oder der verschiedenen Intension und Extension; — ein Gegensatz, der die Natur der Sensibilität und der Irritabilität weiter nichts mehr angeht, und sie nicht mehr ausdrückt. Daher solches leeres Spiel des Gesetzgebens nicht an die organischen Momente gebunden ist, sondern es kann allenthalben mit Allem getrieben werden, und beruht überhaupt auf der Unbekanntschaft mit der logischen Natur dieser Gegensätze.

Wird endlich statt der Sensibilität und Irritabilität die Reproduktion mit der einen oder der anderen in Beziehung gebracht, so fällt auch die Veranlassung zu diesem Gesetzgeben hinweg; denn Reproduktion steht mit jenen Momenten nicht in einem Gegensatze, wie sie gegen einander; und da auf ihm dieß Gesetzgeben beruht, so fällt hier auch der Schein seines Stattfindens hinweg.

Das so eben betrachtete Gesetzgeben enthält die Unterschiede des Organismus in ihrer Bedeutung von Momenten seines Begriffs, und sollte eigentlich ein apriorisches Gesetzgeben seyn. Es liegt aber in ihm selbst wesentlich dieser Gedanke, daß sie die Bedeutung von Vorhandenen haben, und das bloß beobachtende Bewußtseyn hat sich ohnehin nur an ihr Daseyn zu halten. Die organische Wirklichkeit hat nothwendig einen solchen Gegensatz an ihr, als ihr Begriff ausdrückt, und der als Irritabilität und Sensibilität bestimmt werden kann, so wie sie beide wieder von der Reproduktion verschieden erscheinen. — Die Aeußerlichkeit, in der die Momente des organischen Begriffs hier betrachtet werden, ist die eigene unmittelbare Aeußerlichkeit des Inneren, nicht das Aeußere, welches Aeußeres im Ganzen, und Gestalt ist, und mit welchem das Innere nachher in Beziehung zu betrachten ist.

Wird aber der Gegensatz der Momente so aufgefaßt, wie er an dem Daseyn ist, so sinken Sensibilität, Irritabilität, Reproduktion zu gemeinen Eigenschaften herunter, die gegen einander eben so gleichgültige Allgemeinheiten sind, als specifische Schwere, Farbe, Härte, und so fort. In diesem Sinne kann wohl beobachtet werden, daß ein Organisches sensibler, oder irritabler, oder von größerer Reproduktionskraft sey als ein anderes; — so wie daß die Sensibilität u. s. f. des Einen der Art nach von der eines Anderen verschieden sey, Eins sich gegen bestimmte Reize anders verhalte, als ein Anderes, wie das Pferd anders gegen Hafer als gegen Heu, und der Hund wieder anders gegen beide, u. s. f. so sehr, als beobachtet werden kann, daß ein Körper härter ist als ein anderer, und so fort. — Allein diese sinnlichen Eigenschaften, Härte, Farbe, und so fort, so wie die Erscheinungen der Reizempfänglichkeit für Hafer, der Irritabilität für Lasten, oder der Anzahl und Art Junge zu gebähren, auf einander bezogen und mit einander verglichen, widerstreiten wesentlich einer Gesetzmäßigkeit. Denn die Bestimmtheit ihres sinnlichen Seyns besteht eben darin, vollkommen gleichgültig gegen einander zu existiren, und die des Begriffs entbundene Freiheit der Natur vielmehr darzustellen, als die Einheit einer Beziehung, vielmehr ihr unvernünftiges Hin- und Herspielen auf der Leiter der zufälligen Größe zwischen den Momenten des Begriffs, als diese selbst.

Die andere Seite, nach welcher die einfachen Momente des organischen Begriffs mit den Momenten der Gestaltung verglichen werden, würde erst das eigentliche Gesetz geben, welches das wahre Aeußere als Abdruck des Innern ausspräche. — Weil nun jene einfachen Momente durchdringende flüssige Eigenschaften sind, so haben sie an dem organischen Dinge nicht einen solchen ausgeschiedenen realen Ausdruck, wie das ist, was ein einzelnes System der Gestalt genannt wird. Oder wenn die abstrakte Idee des Organismus in jenen drei Momenten nur

darum wahrhaft ausgedrückt ist, weil sie nichts Stehendes, sondern nur Momente des Begriffs und der Bewegung sind, so ist er dagegen als Gestaltung nicht in solchen drei bestimmten Systemen befaßt, wie die Anatomie sie aus einander legt. Insofern solche Systeme in ihrer Wirklichkeit gefunden, und durch dieß Finden legitimirt werden sollen, muß auch erinnert werden, daß die Anatomie nicht nur drei dergleichen Systeme, sondern viel mehrere aufweist. — Alsdenn muß, abgesehen hiervon, überhaupt das sensible System etwas ganz Anderes bedeuten, als das was Nervensystem genannt wird, so das irritable System etwas Anderes als das Muskelsystem, das reproduktive System etwas Anderes als die Eingeweide der Reproduktion. In den Systemen der Gestalt als solcher ist der Organismus nach der abstrakten Seite der todten Existenz aufgefaßt; seine Momente so aufgenommen gehören der Anatomie und dem Kadaver, nicht der Erkenntniß und dem lebendigen Organismus an. Als solche Theile haben sie vielmehr aufgehört, zu seyn, denn sie hören auf, Processe zu seyn. Da das Seyn des Organismus wesentlich Allgemeinheit oder Reflexion in sich selbst ist, so kann das Seyn seines Ganzen, wie seine Momente nicht in einem anatomischen Systeme bestehen, sondern der wirkliche Ausdruck und ihre Aeußerlichkeit ist vielmehr nur als eine Bewegung vorhanden, die sich durch die verschiedenen Theile der Gestaltung verläuft, und worin das, was als einzelnes System herausgerissen und fixirt wird, sich wesentlich als fließendes Moment darstellt, so daß nicht jene Wirklichkeit, wie die Anatomie sie findet, als ihre Realität gelten darf, sondern nur sie als Proceß, in welchem auch die anatomischen Theile allein einen Sinn haben.

Es ergiebt sich also, daß weder die Momente des organischen Innern für sich genommen, Seiten eines Gesetzes des Seyns abzugeben fähig sind, indem sie in einem solchen Gesetze von einem Daseyn ausgesprochen, von einander unterschieden,

und nicht jede auf gleiche Weise anstatt der andern sollte genannt werden können; noch daß sie auf die eine Seite gestellt, in der andern an einem festen Systeme ihre Realisirung haben; denn dieß letztere ist so wenig etwas, das überhaupt organische Wahrheit hätte, als es der Ausdruck jener Momente des Innern ist. Das Wesentliche des Organischen, da es an sich das Allgemeine ist, ist vielmehr überhaupt, seine Momente in der Wirklichkeit eben so allgemein, d. h., als durchlaufende Processe zu haben, nicht aber an einem isolirten Dinge ein Bild des Allgemeinen zu geben.

Auf diese Weise geht an dem Organischen die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt verloren. Das Gesetz will den Gegensatz als ruhende Seiten auffassen und ausdrücken, und an ihnen die Bestimmtheit, welche ihre Beziehung auf einander ist. Das Innere, welchem die erscheinende Allgemeinheit, und das Aeußere, welchem die Theile der ruhenden Gestalt angehören, sollten die sich entsprechenden Seiten des Gesetzes ausmachen, verlieren aber so aus einander gehalten ihre organische Bedeutung; und der Vorstellung des Gesetzes liegt gerade dieß zum Grunde, daß seine beiden Seiten ein für sich seyendes gleichgültiges Bestehen hätten, und an sie die Beziehung als eine gedoppelte sich entsprechende Bestimmtheit vertheilt wäre. Jede Seite des Organischen ist vielmehr dieß an ihr selbst, einfache Allgemeinheit, in welcher alle Bestimmungen aufgelößt sind, und die Bewegung dieses Auflösens zu seyn.

Die Einsicht in den Unterschied dieses Gesetzgebens gegen frühere Formen wird seine Natur vollends aufhellen. — Sehen wir nämlich zurück auf die Bewegung des Wahrnehmens und des darin sich in sich reflektirenden und seinen Gegenstand hierdurch bestimmenden Verstandes, so hat dieser dabei an seinem Gegenstande die Beziehung dieser abstrakten Bestimmungen, des Allgemeinen und Einzelnen, des Wesentlichen und des Aeußerlichen, nicht vor sich, sondern ist selbst das Uebergehen, dem

dieses Uebergehen nicht gegenständlich wird. Hier hingegen ist die organische Einheit, d. h. eben die Beziehung jener Gegensätze, und diese Beziehung ist reines Uebergehen, selbst der Gegenstand. Dieß Uebergehen in seiner Einfachheit ist unmittelbar Allgemeinheit, und indem sie in den Unterschied tritt, dessen Beziehung das Gesetz ausdrücken soll, so sind seine Momente als allgemeine Gegenstände dieses Bewußtseyns, und das Gesetz lautet, daß das Aeußere Ausdruck des Innern sey. Der Verstand hat hier den Gedanken des Gesetzes selbst erfaßt, da er vorher nur überhaupt Gesetze suchte, und die Momente derselben ihm als ein bestimmter Inhalt, nicht als die Gedanken derselben vorschwebten. — In Ansehung des Inhalts sollen hiermit hier nicht solche Gesetze erhalten werden, welche nur ein ruhiges Aufnehmen rein seyender Unterschiede in die Form der Allgemeinheit sind, sondern Gesetze, die unmittelbar an diesen Unterschieden auch die Unruhe des Begriffes, und damit zugleich die Nothwendigkeit der Beziehung der Seiten haben. Allein weil eben der Gegenstand, die organische Einheit, das unendliche Aufheben oder die absolute Negation des Seyns mit dem ruhigen Seyn unmittelbar vereinigt, und die Momente wesentlich reines Uebergehen sind, so ergeben sich keine solche seyende Seiten, als für das Gesetz erfordert werden.

Um solche zu erhalten muß der Verstand sich an das andere Moment des organischen Verhältnisses halten; nämlich an das Reflektirtseyn des organischen Daseyns in sich selbst. Aber dieses Seyn ist so vollkommen in sich reflektirt, daß ihm keine Bestimmtheit gegen Anderes übrig bleibt. Das unmittelbare sinnliche Seyn ist unmittelbar mit der Bestimmtheit als solcher eins, und drückt daher einen qualitativen Unterschied an ihm aus, wie z. B. Blau gegen Roth, Saures gegen Alkalisches u. s. f. Aber das in sich zurückgekommene organische Seyn ist vollkommen gleichgültig gegen Anderes, sein Daseyn ist die

einfache Allgemeinheit, und verweigert dem Beobachten bleibende sinnliche Unterschiede, oder was dasselbe ist, zeigt seine wesentliche Bestimmtheit nur als den Wechsel seyender Bestimmtheiten. Wie sich daher der Unterschied als seyender ausdrückt, ist eben dieß, daß er ein gleichgültiger ist, d. h. als Größe. Hierin ist aber der Begriff getilgt, und die Nothwendigkeit verschwunden. — Der Inhalt aber und die Erfüllung dieses gleichgültigen Seyns, der Wechsel der sinnlichen Bestimmungen in die Einfachheit einer organischen Bestimmung zusammengenommen drückt dann zugleich dieß aus, daß er eben jene — der unmittelbaren Eigenschaft — Bestimmtheit nicht hat, und das Qualitative fällt allein in die Größe, wie wir oben gesehen.

Ob also schon das Gegenständliche, das als organische Bestimmtheit aufgefaßt wird, den Begriff an ihm selbst hat, und sich hierdurch von dem unterscheidet, das für den Verstand ist, der sich als rein wahrnehmend bei dem Auffassen des Inhalts seiner Gesetze verhält, so fällt jenes Auffassen doch ganz in das Princip und die Manier des bloß wahrnehmenden Verstandes darum zurück, weil das Aufgefaßte zu Momenten eines Gesetzes gebraucht wird; denn hierdurch erhält es die Weise einer festen Bestimmtheit, die Form einer unmittelbaren Eigenschaft oder einer ruhenden Erscheinung, wird ferner in die Bestimmung der Größe aufgenommen, und die Natur des Begriffs ist unterdrückt. — Die Umtauschung eines bloß Wahrgenommenen gegen ein Insichreflektirtes, einer bloß sinnlichen Bestimmtheit gegen eine organische verliert also wieder ihren Werth, und zwar dadurch, daß der Verstand das Gesetzgeben noch nicht aufgehoben hat.

Um die Vergleichung in Ansehung dieses Umtausches an einigen Beispielen anzustellen, so wird etwa etwas, das für die Wahrnehmung ein Thier von starken Muskeln ist, — als thierischer Organismus von hoher Irritabilität, oder was für die Wahrnehmung ein Zustand großer Schwäche ist, — als Zu-

stand hoher Sensibilität, oder wenn man lieber will, als eine innormale Affektion und zwar eine Potenzirung derselben (Ausdrücke, welche das Sinnliche, statt in den Begriff, in ein Deutschlatein übersetzen) bestimmt. Daß das Thier starke Muskeln habe, kann vom Verstande auch so ausdrückt werden, das Thier besitze eine große Muskelkraft, — wie die große Schwäche als eine geringe Kraft. Die Bestimmung durch Irritabilität hat vor der Bestimmung als Kraft voraus, daß diese die unbestimmte Reflexion in sich, jene aber die bestimmte ausdrückt, denn die eigenthümliche Kraft des Muskels ist eben Irritabilität, — und vor der Bestimmung als starke Muskeln, daß, wie schon in der Kraft, die Reflexion in sich zugleich darin enthalten ist. So wie die Schwäche oder die geringe Kraft, die organische Passivität bestimmt durch Sensibilität ausgedrückt wird. Aber diese Sensibilität so für sich genommen und fixirt, und noch mit der Bestimmung der Größe verbunden, und als größere oder geringere Sensibilität einer größern oder geringern Irritabilität entgegengesetzt, ist jede ganz in das sinnliche Element und zur gemeinen Form einer Eigenschaft herabgesetzt, und ihre Beziehung nicht der Begriff, sondern im Gegentheil die Größe, in welche nun der Gegensatz fällt, und ein gedankenloser Unterschied wird. Wenn hierbei zwar das Unbestimmte der Ausdrücke von Kraft und Stärke und Schwäche entfernt wurde, so entsteht jetzt das eben so leere und unbestimmte Herumtreiben in den Gegensätzen einer höhern und niedern Sensibilität, Irritabilität, in ihrem Auf- und Absteigen an und gegen einander. Nicht weniger als Stärke und Schwäche ganz sinnliche gedankenlose Bestimmungen sind, ist die größere oder geringere Sensibilität, Irritabilität, die gedankenlos aufgefaßte und eben so ausgesprochene sinnliche Erscheinung. An die Stelle jener begriffslosen Ausdrücke ist nicht der Begriff getreten, sondern Stärke und Schwäche durch eine Bestimmung erfüllt worden, die für sich allein genommen

auf dem Begriffe beruht und ihn zum Inhalte hat, aber diesen Ursprung und Charakter gänzlich verliert. — Durch die Form der Einfachheit und Unmittelbarkeit also, in welcher dieser Inhalt zur Seite eines Gesetzes gemacht wird, und durch die Größe, welche das Element des Unterschiedes solcher Bestimmungen ausmacht, behält das ursprünglich als Begriff seyende und gesetzte Wesen die Weise des sinnlichen Wahrnehmens, und bleibt von dem Erkennen so entfernt, als in der Bestimmung von Stärke und Schwäche der Kraft, oder durch unmittelbare sinnliche Eigenschaften.

Es ist jetzt auch noch dasjenige für sich allein zu betrachten übrig, was das Aeußere des Organischen ist, und wie an ihm der Gegensatz seines Innern und Aeußern sich bestimmt; so wie zuerst das Innere des Ganzen in der Beziehung auf sein eignes Aeußeres betrachtet wurde.

Das Aeußere für sich betrachtet, ist die Gestaltung überhaupt, das System des sich im Elemente des Seyns gliedernden Lebens, und wesentlich zugleich das Seyn des organischen Wesens für ein Anderes, — gegenständliches Wesen in seinem Fürsichseyn. — Dieß Andere erscheint zunächst als seine äußere unorganische Natur. Diese beiden in Beziehung auf ein Gesetz betrachtet, kann, wie wir oben sahen, die unorganische Natur nicht die Seite eines Gesetzes gegen das organische Wesen ausmachen, weil dieses zugleich schlechthin für sich ist, und eine allgemeine und freie Beziehung auf sie hat.

Das Verhältniß dieser beiden Seiten aber an der organischen Gestalt selbst näher bestimmt, so ist sie also nach einer Seite gegen die unorganische Natur gekehrt, auf der andern aber für sich und in sich reflektirt. Das wirkliche organische Wesen ist die Mitte, welche das Fürsichseyn des Lebens mit dem Aeußern überhaupt oder dem Ansichseyn zusammenschließt. — Das Extrem des Fürsichseyns ist aber das Innere als unendliches Eins, welches die Momente der Gestalt

selbst aus ihrem Bestehen und dem Zusammenhange mit dem Aeußern in sich zurücknimmt; das Inhaltslose, das an der Gestalt sich seinen Inhalt giebt, und an ihr als ihr Proceß erscheint. In diesem Extreme als einfacher Negativität oder reiner Einzelnheit hat das Organische seine absolute Freiheit, wodurch es gegen das Seyn für Anderes, und gegen die Bestimmtheit der Momente der Gestalt gleichgültig und gesichert ist. Diese Freiheit ist zugleich Freiheit der Momente selbst, sie ist ihre Möglichkeit als daseyende zu erscheinen und aufgefaßt zu werden, und wie gegen Aeußeres sind sie darin auch gegen einander befreit und gleichgültig, denn die Einfachheit dieser Freiheit ist das Seyn oder ihre einfache Substanz. Dieser Begriff oder reine Freiheit ist ein und dasselbe Leben, die Gestalt oder das Seyn für Anderes mag in noch so mannigfaltigem Spiele umherschweifen; es ist diesem Strome des Lebens gleichgültig, welcher Art die Mühlen sind, die er treibt. — Fürs Erste ist nun zu bemerken, daß dieser Begriff hier nicht wie vorhin bei der Betrachtung des eigentlichen Innern in seiner Form des Processes, oder der Entwicklung seiner Momente aufzufassen ist, sondern in seiner Form als einfaches Inneres, welches die rein allgemeine Seite gegen das wirkliche lebendige Wesen ausmacht, oder als das Element des Bestehens der seyenden Glieder der Gestalt; denn diese betrachten wir hier, und an ihr ist das Wesen des Lebens als die Einfachheit des Bestehens. Alsdann ist das Seyn für Anderes, oder die Bestimmtheit der wirklichen Gestaltung in diese einfache Allgemeinheit aufgenommen, die ihr Wesen ist, eine eben so einfache allgemeine unsinnliche Bestimmtheit, und kann nur die seyn, welche als Zahl ausgedrückt ist. — Sie ist die Mitte der Gestalt, welche das unbestimmte Leben mit dem wirklichen verknüpft, einfach wie dieses, und bestimmt wie dieses. Was an jenem, dem Innern, als Zahl wäre, müßte das Aeußere nach seiner Weise als die vielförmige Wirklichkeit,

Lebensart, Farbe und so fort ausdrücken, überhaupt als die ganze Menge der Unterschiede, welche in der Erscheinung sich entwickeln.

Die beiden Seiten des organischen Ganzen — die eine das Innere, die andere aber das Aeußere, so daß jede wieder an ihr selbst ein Inneres und Aeußeres hat — nach ihrem beiderseitigen Innern verglichen, so war das Innere der ersten der Begriff, als die Unruhe der Abstraktion; die zweite aber hat zu dem ihrigen die ruhende Allgemeinheit, und darin auch die ruhende Bestimmtheit, die Zahl. Wenn daher jene, weil in ihr der Begriff seine Momente entwickelt, durch den Schein von Nothwendigkeit der Beziehung täuschend Gesetze verhieß, so thut diese sogleich Verzicht darauf, indem sich die Zahl als die Bestimmung der einen Seite ihrer Gesetze zeigt. Denn die Zahl ist eben die gänzlich ruhende, todte und gleichgültige Bestimmtheit, an welcher alle Bewegung und Beziehung erloschen ist, und welche die Brücke zu dem lebendigen Daseyn der Triebe, der Lebensart und dem sonstigen sinnlichen Daseyn abgebrochen hat.

Diese Betrachtung der Gestalt des Organischen als solcher, und des Innern als eines Innern bloß der Gestalt ist aber in der That nicht mehr eine Betrachtung des Organischen. Denn die beiden Seiten, die bezogen werden sollten, sind nur gleichgültig gegen einander gesetzt, und dadurch die Reflexion in sich, welche das Wesen des Organischen ausmacht, aufgehoben. Sondern es wird hier vielmehr auf die unorganische Natur die versuchte Vergleichung des Innern und Aeußern übergetragen; der unendliche Begriff ist hier nur das Wesen, das inwendig ververborgen, oder außen in das Selbstbewußtseyn fällt, und nicht mehr, wie am Organischen, seine gegenständliche Gegenwart hat. Diese Beziehung des Innern und Aeußern ist also noch in ihrer eigentlichen Sphäre zu betrachten.

Zuerst ist jenes Innere der Gestalt als die einfache Ein-

zelheit eines unorganischen Dinges, die *specifische Schwere*. Sie kann als einfaches Seyn eben so wohl, wie die Bestimmtheit der Zahl, deren sie allein fähig ist, beobachtet oder eigentlich durch Vergleichung von Beobachtungen gefunden werden, und scheint auf diese Weise die eine Seite des Gesetzes zu geben. Gestalt, Farbe, Härte, Zähigkeit und eine unzählige Menge anderer Eigenschaften würden zusammen die *äußere* Seite ausmachen, und die Bestimmtheit des Innern, die Zahl, auszudrücken haben, so daß das Eine am Andern sein Gegenbild hätte.

Weil nun die Negativität hier nicht als Bewegung des Processes, sondern als *beruhigte* Einheit oder *einfaches Fürsichseyn* aufgefaßt ist, so erscheint sie vielmehr als dasjenige, wodurch das Ding sich dem Processe widersetzt, und sich in sich und als gleichgültig gegen ihn erhält. Dadurch aber, daß dieß einfache Fürsichseyn eine ruhige Gleichgültigkeit gegen Anderes ist, tritt die specifische Schwere als eine *Eigenschaft neben* andere; und damit hört alle nothwendige Beziehung ihrer auf diese Vielheit, oder alle Gesetzmäßigkeit auf. — Die specifische Schwere als dieß einfache Innere, hat nicht den Unterschied an *ihr selbst*, oder sie hat nur den unwesentlichen; denn eben ihre *reine Einfachheit* hebt alle wesentliche Unterscheidung auf. Dieser unwesentliche Unterschied, *die Größe*, müßte also an der anderen Seite, welche die Vielheit der Eigenschaften ist, sein Gegenbild oder das *Andere* haben, indem er dadurch überhaupt erst Unterschied ist. Wenn diese Vielheit selbst in die Einfachheit des Gegensatzes zusammengefaßt, und etwa als *Kohäsion* bestimmt wird, so daß diese das *Fürsichseyn im Andersseyn*, wie die specifische Schwere das *reine Fürsichseyn* ist, so ist diese Kohäsion zuerst diese reine im Begriffe gesetzte Bestimmtheit gegen jene Bestimmtheit, und die Manier des Gesetzgebens wäre die, welche oben bei der Beziehung der Sensibilität auf die Irritabilität betrachtet worden. — Alsdann

ist sie ferner als Begriff des Fürsichseyns im Andersseyn nur die Abstraktion der Seite, die der specifischen Schwere gegenüber steht, und hat als solche keine Existenz. Denn das Fürsichseyn im Andersseyn ist der Proceß, worin das Unorganische sein Fürsichseyn als eine Selbsterhaltung auszudrücken hätte, welche es dagegen bewahrte, aus dem Processe als Moment eines Produkts herauszutreten. Allein dieß eben ist gegen seine Natur, welche nicht den Zweck oder Allgemeinheit an ihr selbst hat. Sein Proceß ist vielmehr nur das bestimmte Verhalten, wie sein Fürsichseyn, seine specifische Schwere sich aufhebt. Aber selbst dieß bestimmte Verhalten, worin seine Kohäsion in ihrem wahren Begriffe bestehen würde, und die bestimmte Größe seiner specifischen Schwere, sind ganz gleichgültige Begriffe gegen einander. Wenn die Art des Verhaltens ganz außer Acht gelassen, und auf die Vorstellung der Größe eingeschränkt würde, so könnte etwa diese Bestimmung gedacht werden, daß das größere specifische Gewicht, als ein höheres Insichseyn dem Eingehen in den Proceß mehr widerstände, als das geringere. Allein umgekehrt bewährt die Freiheit des Fürsichseyns sich nur in der Leichtigkeit, mit Allem sich einzulassen und sich in dieser Mannigfaltigkeit zu erhalten. Jene Intensität ohne Extension der Beziehungen ist eine gehaltlose Abstraktion, denn die Extension macht das Daseyn der Intensität aus. Die Selbsterhaltung aber des Unorganischen in seiner Beziehung fällt, wie erinnert, außer der Natur derselben, da es das Princip der Bewegung nicht an ihm selbst hat, oder da sein Seyn nicht die absolute Negativität und Begriff ist.

Diese andere Seite des Unorganischen dagegen nicht als Proceß, sondern als ruhendes Seyn betrachtet, so ist sie die gemeine Kohäsion, eine einfache sinnliche Eigenschaft auf die Seite getreten gegen das freigelassene Moment des Andersseyn, welches in vielen gleichgültigen Eigenschaften auseinander liegt, und unter diese selbst, wie die specifische Schwere, tritt;

die Menge der Eigenschaften zusammen macht dann die andere Seite zu dieser aus. An ihr aber, wie an den anderen, ist die Zahl die einzige Bestimmtheit, welche eine Beziehung und Uebergang dieser Eigenschaften zu einander nicht nur nicht ausdrückt, sondern eben wesentlich dieß ist, keine nothwendige Beziehung zu haben, sondern die Vertilgung aller Gesetzmäßigkeit darzustellen, denn sie ist der Ausdruck der Bestimmtheit als einer unwesentlichen. So daß also eine Reihe von Körpern, welche den Unterschied als Zahlenunterschied ihrer specifischen Schweren ausdrückt, durchaus nicht einer Reihe des Unterschieds der anderen Eigenschaften parallel geht, wenn auch, um die Sache zu erleichtern, von ihnen nur eine einzelne oder etliche genommen werden. Denn in der That könnte es nur das ganze Konvolut derselben seyn, was in dieser Parallele die andere Seite auszumachen hätte. Dieses in sich zu ordnen und zu einem Ganzen zu verbinden, sind die Größenbestimmtheiten dieser vielerlei Eigenschaften für die Beobachtung einer Seits vorhanden, anderer Seits aber treten ihre Unterschiede als qualitativ ein. Was nun in diesem Haufen als positiv oder negativ bezeichnet werden müßte und sich gegenseitig aufhöbe, überhaupt die innere Figuration und Exposition der Formel, die sehr zusammengesetzt seyn würde, gehörte dem Begriffe an, welcher eben in der Weise, wie die Eigenschaften als seyende daliegen und aufgenommen werden sollen, ausgeschlossen ist; in diesem Seyn zeigt keine den Charakter eines Negativen gegen die andere, sondern die eine ist so gut als die andere, noch deutet sie sonst ihre Stelle in der Anordnung des Ganzen an. — Bei einer Reihe, die in parallelen Unterschieden fortläuft — das Verhältniß möchte als auf beiden Seiten zugleich steigend, oder nur auf der einen und auf der anderen abnehmend gemeint werden, — ist es nur um den letzten einfachen Ausdruck dieses zusammengefaßten Ganzen zu thun, welches die eine Seite des Gesetzes gegen die specifische Schwere ausmachen sollte; aber diese eine

Seite, als seyendes Resultat ist eben nichts Anderes, als was schon erwähnt worden, nämlich einzelne Eigenschaft, wie etwa auch die gemeine Kohäsion, neben welcher die anderen und darunter auch die specifische Schwere, gleichgültig vorhanden sind, und jede andere mit dem gleichen Rechte, d. h. mit dem gleichen Unrechte zum Repräsentanten der ganzen anderen Seite gewählt werden kann; eine wie die andere würde das Wesen nur repräsentiren, auf deutsch: vorstellen, aber nicht die Sache selbst seyn. So daß der Versuch, Körper-Reihen zu finden, welche an der einfachen Parallele zweier Seiten fortliefen, und die wesentliche Natur der Körper nach einem Gesetze dieser Seiten ausdrückten, für einen Gedanken genommen werden muß, welcher seine Aufgabe und die Mittel, wodurch sie ausgeführt werden sollte, nicht kennt.

Es wurde vorhin die Beziehung des Aeußeren und Inneren an der Gestalt, welche der Beobachtung sich darstellen soll, sogleich zu der Sphäre des Unorganischen herübergenommen; die Bestimmung, welche sie hierher zieht, kann jetzt näher angegeben werden, und es ergiebt sich von da noch eine andere Form und Beziehung dieses Verhältnisses. Bei dem Organischen nämlich fällt überhaupt das hinweg, was bei dem Unorganischen die Möglichkeit einer solchen Vergleichung des Inneren und Aeußeren darzubieten scheint. Das unorganische Innere ist ein einfaches Inneres, das für die Wahrnehmung als seyende Eigenschaft sich darbietet; seine Bestimmtheit ist daher wesentlich die Größe, und es erscheint als seyende Eigenschaft gleichgültig gegen das Aeußere, oder die vielen anderen sinnlichen Eigenschaften. Das Fürsichseyn des Organisch-lebendigen aber tritt nicht so auf die Seite gegen sein Aeußeres, sondern hat das Princip des Andersseyns an ihm selbst. Bestimmen wir das Fürsichseyn als einfache sich erhaltende Beziehung auf sich selbst, so ist sein Andersseyn die einfache Negativität, und die organische Einheit ist die Einheit des sichselbstgleichen Sich-

aufsichbeziehens, und der reinen Negativität. Diese Einheit ist als Einheit das Innere des Organischen; dieß ist hierdurch an sich allgemein, oder es ist Gattung. Die Freiheit der Gattung gegen ihre Wirklichkeit aber ist eine andere als die Freiheit der specifischen Schwere gegen die Gestalt. Die der letzteren ist eine seyende Freiheit, oder daß sie als besondere Eigenschaft auf die Seite tritt. Aber weil sie seyende Freiheit ist, ist sie auch nur Eine Bestimmtheit, welche dieser Gestalt wesentlich angehört, oder wodurch diese als Wesen ein Bestimmtes ist. Die Freiheit der Gattung aber ist eine allgemeine, und gleichgültig gegen diese Gestalt oder gegen ihre Wirklichkeit. Die Bestimmtheit, welche dem Fürsichseyn des Unorganischen als solchem zukommt, tritt daher an dem Organischen unter sein Fürsichseyn; wie sie an dem Unorganischen nur unter das Seyn desselben tritt; ob sie daher schon an diesem zugleich nur als Eigenschaft ist, so fällt ihr doch die Würde des Wesens zu, weil sie als das einfache Negative dem Daseyn als dem Seyn für Anderes gegenübersteht; und dieß einfache Negative ist in seiner letzten einzelnen Bestimmtheit eine Zahl. Das Organische aber ist eine Einzelnheit, welche selbst reine Negativität und daher die fixe Bestimmtheit der Zahl, welche dem gleichgültigen Seyn zukommt, in sich vertilgt. Insofern es das Moment des gleichgültigen Seyns und darin der Zahl an ihm hat, kann sie daher nur als ein Spiel an ihm, nicht aber als das Wesen seiner Lebendigkeit genommen werden.

Wenn nun aber schon die reine Negativität, das Princip des Processes, nicht außer dem Organischen fällt, und es sie also nicht als eine Bestimmtheit in seinem Wesen hat, sondern die Einzelnheit selbst an sich allgemein ist, so ist doch diese reine Einzelnheit nicht in ihren Momenten als selbst abstrakten oder allgemeinen an ihm entwickelt und wirklich. Sondern dieser Ausdruck tritt außer jener Allgemeinheit, welche in die

Innerlichkeit zurückfällt, und zwischen die Wirklichkeit oder Gestalt, d. h. die sich entwickelnde Einzelnheit und zwischen das organische Allgemeine, oder die Gattung, das bestimmte Allgemeine, die Art. Die Existenz, zu welcher die Negativität des Allgemeinen oder der Gattung gelangt, ist nur die entwickelte Bewegung eines Processes, welcher sich an den Theilen der seyenden Gestalt verläuft. Hätte die Gattung an ihr als ruhender Einfachheit die unterschiedenen Theile, und wäre somit ihre einfache Negativität als solche zugleich Bewegung, welche sich durch eben so einfache, unmittelbar an ihnen allgemeine Theile verliefe, die als solche Momente hier wirklich wären, so wäre die organische Gattung Bewußtseyn. So aber ist die einfache Bestimmtheit, als Bestimmtheit der Art, an ihr auf eine geistlose Weise vorhanden; die Wirklichkeit fängt von ihr an, oder was in die Wirklichkeit tritt, ist nicht die Gattung als solche, d. h. überhaupt nicht der Gedanke. Diese als wirkliches Organisches ist nur durch einen Repräsentanten vertreten. Dieser aber, die Zahl, welche den Uebergang aus der Gattung in die individuelle Gestaltung zu bezeichnen, und der Beobachtung die beiden Seiten der Nothwendigkeit, ein Mal als einfache Bestimmtheit, das andere Mal sie als entwickelte zur Mannigfaltigkeit herausgeborene Gestalt zu geben scheint, bezeichnet vielmehr die Gleichgültigkeit und Freiheit des Allgemeinen und Einzelnen gegen einander, das von der Gattung dem wesenlosen Unterschiede der Größe preisgegeben wird, selbst aber als Lebendiges von diesem Unterschiede sich eben so frei erweist. Die wahre Allgemeinheit, wie sie bestimmt worden, ist hier nur inneres Wesen; als Bestimmtheit der Art ist sie formale Allgemeinheit, und dieser gegenüber tritt jene wahre Allgemeinheit auf die Seite der Einzelnheit, die dadurch eine lebendige ist, und sich durch ihr Inneres über ihre Bestimmtheit als Art hinwegsetzt. Aber diese Einzelnheit ist nicht zugleich allgemeines Individuum, d. h. an dem die Allge-

meinheit eben so äußere Wirklichkeit hätte, sondern dieß fällt außer dem Organisch-lebendigen. Dieses allgemeine Individuum aber, wie es unmittelbar das Individuum der natürlichen Gestaltungen ist, ist nicht das Bewußtseyn selbst; sein Daseyn als einzelnes organisches lebendiges Individuum müßte nicht außer ihm fallen, wenn es dieses seyn sollte.

Wir sehen daher einen Schluß, worin das eine Extrem das allgemeine Leben als Allgemeines, oder als Gattung, das andere Extrem aber dasselbe als Einzelnes, oder als allgemeines Individuum ist; die Mitte aber ist aus beiden zusammengesetzt, das erste scheint in sie sich als bestimmte Allgemeinheit oder als Art, das andere aber als eigentliche oder einzelne Einzelnheit zu schicken. — Und da dieser Schluß überhaupt der Seite der Gestaltung angehört, so ist unter ihm eben so dasjenige begriffen, was als unorganische Natur unterschieden wird.

Indem nun das allgemeine Leben als das einfache Wesen der Gattung von seiner Seite die Unterschiede des Begriffs entwickelt, und sie als eine Reihe der einfachen Bestimmtheiten darstellen muß, so ist diese ein System gleichgültig gesetzter Unterschiede, oder eine Zahlreihe. Wenn vorhin das Organische in der Form der Einzelnheit diesem wesenlosen Unterschiede gegenüber gesetzt wurde, der ihre lebendige Natur nicht ausdrückt und enthält — und wenn in Ansehung des Unorganischen nach seinem ganzen in der Menge seiner Eigenschaften entwickelten Daseyn eben dieß gesagt werden muß, — so ist es jetzt das allgemeine Individuum, welches nicht nur als frei von jeder Gliederung der Gattung, sondern auch als ihre Macht zu betrachten ist. Die Gattung, welche sich in Arten nach der allgemeinen Bestimmtheit der Zahl zerlegt, oder auch einzelne Bestimmtheiten ihres Daseyns, z. B. die Figur, Farbe u. s. f. zu ihrem Eintheilungsgrunde nehmen mag, erleidet in die-

sem ruhigen Geschäfte Gewalt von der Seite des allgemeinen Individuums, der Erde, welches als die allgemeine Negativität, die Unterschiede, wie sie dieselben an sich hat und deren Natur um der Substanz willen, der sie angehören, eine andere ist als die Natur jener, gegen das Systematisiren der Gattung geltend macht. Dieses Thun der Gattung wird zu einem ganz eingeschränkten Geschäft, das sie nur innerhalb jener mächtigen Elemente treiben darf, und das durch die zügellose Gewalt derselben allenthalben unterbrochen, lückenhaft und verkümmert wird.

Es folgt hieraus, daß der Beobachtung an dem gestalteten Daseyn nur die Vernunft als Leben überhaupt werden kann, welches aber in seinem Unterscheiden keine vernünftige Reihung und Gliederung an sich selbst wirklich hat, und nicht ein in sich gegründetes System der Gestalten ist. — Wenn im Schlusse der organischen Gestaltung die Mitte, worin die Art und ihre Wirklichkeit als einzelne Individualität fällt, an ihr selbst die Extreme der inneren Allgemeinheit und der allgemeinen Individualität hätte, so würde diese Mitte an der Bewegung ihrer Wirklichkeit den Ausdruck und die Natur der Allgemeinheit haben, und die sich selbst systematisirende Entwicklung seyn. So hat das Bewußtseyn, zwischen dem allgemeinen Geiste und zwischen seiner Einzelnheit oder dem sinnlichen Bewußtseyn, zur Mitte das System der Gestaltungen des Bewußtseyns, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes, — das System, das hier betrachtet wird, und welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Daseyn hat. Aber die organische Natur hat keine Geschichte; sie fällt von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelnheit des Daseyns herunter, und die in dieser Wirklichkeit vereinigten Momente der einfachen Bestimmtheit und der einzelnen Lebendigkeit bringen das Werden nur als die zufällige Bewegung hervor, worin jedes an seinem Theile thätig ist und das Ganze erhal-

ten wird, aber diese Regsamkeit ist für sich selbst nur auf ihren Punkt beschränkt, weil das Ganze nicht in ihm vorhanden ist, und dieß ist nicht darin vorhanden, weil es nicht als Ganzes hier für sich ist.

Außerdem also, daß die beobachtende Vernunft in der organischen Natur nur zur Anschauung ihrer selbst als allgemeines Leben überhaupt kommt, wird ihr die Anschauung seiner Entwicklung und Realisirung nur nach ganz allgemein unterschiedenen Systemen, bei deren Bestimmung ihr Wesen nicht in dem Organischen als solchem, sondern in dem allgemeinen Individuum liegt; und unter diesen Unterschieden der Erde, nach Reihungen, welche die Gattung versucht.

Indem also in seiner Wirklichkeit die Allgemeinheit des organischen Lebens sich, ohne die wahrhafte fürsichseyende Vermittlung, unmittelbar in das Extrem der Einzelnheit herunterfallen läßt, so hat das beobachtende Bewußtseyn nur das Meinen als Ding vor sich; und wenn die Vernunft das müßige Interesse haben kann, dieses Meinen zu beobachten, ist sie auf das Beschreiben und Hererzählen von Meinungen und Einfällen der Natur beschränkt. Diese geistlose Freiheit des Meinens wird zwar allenthalben Anfänge von Gesetzen, Spuren von Nothwendigkeit, Anspielungen auf Ordnung und Reihung, witzige und scheinbare Beziehungen darbieten. Aber die Beobachtung kommt in der Beziehung des Organischen auf die seyenden Unterschiede des Unorganischen, die Elemente, Zonen und Klimate, in Ansehung des Gesetzes und der Nothwendigkeit nicht über den großen Einfluß hinaus. So auf der andern Seite, wo die Individualität nicht die Bedeutung der Erde, sondern des dem organischen Leben immanenten Eins hat, dieß mit dem Allgemeinen in unmittelbarer Einheit zwar die Gattung ausmacht, aber deren einfache Einheit eben darum nur als Zahl sich bestimmt, und daher die qualitative Erscheinung freiläßt, — kann es die Beobachtung

nicht über artige Bemerkungen, interessante Beziehungen, freundliches Entgegenkommen dem Begriffe, hinausbringen. Aber die artigen Bemerkungen sind kein Wissen der Nothwendigkeit, die interessanten Beziehungen bleiben bei dem Interesse stehen, das Interesse ist aber nur noch die Meinung von der Vernunft; und die Freundlichkeit des Individuellen, mit der es an einen Begriff anspielt, ist eine kindliche Freundlichkeit, welche kindisch ist, wenn sie an und für sich etwas gelten will oder soll.

b. Die Beobachtung des Selbstbewußtseyns in seiner Reinheit und seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logische und psychologische Gesetze.

Die Naturbeobachtung findet den Begriff in der unorganischen Natur realisirt, Gesetze, deren Momente Dinge sind, welche sich zugleich als Abstraktionen verhalten; aber dieser Begriff ist nicht eine in sich reflektirte Einfachheit. Das Leben der organischen Natur ist dagegen nur diese in sich reflektirte Einfachheit, der Gegensatz seiner selbst, als des Allgemeinen und des Einzelnen, tritt nicht im Wesen dieses Lebens selbst auseinander; das Wesen ist nicht die Gattung, welche in ihrem unterschiedslosen Elemente sich trennte und bewegte, und in ihrer Entgegensetzung für sich selbst zugleich ununterschieden wäre. Die Beobachtung findet diesen freien Begriff, dessen Allgemeinheit die entwickelte Einzelnheit eben so absolut in ihr selbst hat, nur in dem als Begriff existirenden Begriffe selbst, oder in dem Selbstbewußtseyn.

Indem sie sich nun in sich selbst kehrt, und auf den als freien Begriff wirklichen Begriff richtet, findet sie zuerst die Gesetze des Denkens. Diese Einzelnheit, welche das Denken an ihm selbst ist, ist die abstrakte, ganz in die Einfachheit zurückgenommene Bewegung des Negativen, und die Gesetze sind außerhalb der Realität. — Sie haben keine Realität, heißt

überhaupt nichts anders, als sie sind ohne Wahrheit. Sie sollen auch zwar nicht ganze, aber doch formelle Wahrheit seyn. Allein das Reinformelle ohne Realität ist das Gedankending, oder die leere Abstraktion ohne die Entzweiung an ihr, welche nichts anders als der Inhalt wäre. — Auf der andern Seite indem sie Gesetze des reinen Denkens sind, dieses aber das an sich Allgemeine, und also ein Wissen ist, welches unmittelbar das Seyn und darin alle Realität an ihm hat, sind diese Gesetze absolute Begriffe und ungetrennt die Wesenheiten der Form wie der Dinge. Da die sich in sich bewegende Allgemeinheit der entzweite einfache Begriff ist, hat er auf diese Weise Inhalt an sich, und einen solchen, welcher aller Inhalt, nur nicht ein sinnliches Seyn ist. Es ist ein Inhalt, der weder im Widerspruche mit der Form noch überhaupt von ihr getrennt, sondern vielmehr wesentlich sie selbst ist; denn diese ist nichts anderes als das in seine reinen Momente sich trennende Allgemeine.

Wie aber diese Form oder Inhalt für die Beobachtung als Beobachtung ist, erhält sie die Bestimmung eines gefundenen, gegebenen, d. i. nur seyenden Inhalts. Er wird ruhiges Seyn von Beziehungen, eine Menge abgesonderter Nothwendigkeiten, die als ein fester Inhalt an und für sich, in ihrer Bestimmtheit, Wahrheit haben sollen, und so in der That der Form entzogen sind. — Diese absolute Wahrheit fixer Bestimmtheiten oder vieler verschiedener Gesetze widerspricht aber der Einheit des Selbstbewußtseyns, oder des Denkens und der Form überhaupt. Was für festes an sich bleibendes Gesetz ausgesagt wird, kann nur ein Moment der sich in sich reflektirenden Einheit seyn, nur als eine verschwindende Größe auftreten. Aus diesem Zusammenhange der Bewegung aber von der Betrachtung herausgerissen und einzeln hingestellt, fehlt ihnen nicht der Inhalt, denn sie haben einen bestimmten Inhalt, sondern sie entbehren vielmehr der Form, welche ihr Wesen ist.

In der That nicht darum, weil sie nur formell seyn und keinen Inhalt haben sollen, sondern vielmehr aus dem entgegengesetzten Grunde, weil sie in ihrer Bestimmtheit, oder eben als ein Inhalt, dem die Form genommen ist, für etwas Absolutes gelten sollen, sind diese Gesetze nicht die Wahrheit des Denkens. In ihrer Wahrheit, als in der Einheit des Denkens verschwindende Momente, müßten sie als Wissen oder denkende Bewegung, nicht aber als Gesetze des Wissens, genommen werden. Das Beobachten aber ist nicht das Wissen selbst, und kennt es nicht, sondern verkehrt seine Natur in die Gestalt des Seyns, d. h. faßt seine Negativität nur als Gesetze desselben auf. — Es ist hier hinreichend, die Ungültigkeit der sogenannten Denkgesetze aus der allgemeinen Natur der Sache aufgezeigt zu haben. Die nähere Entwicklung gehört in die spekulative Philosophie, worin sie sich als dasjenige zeigen, was sie in Wahrheit sind, nämlich einzelne verschwindende Momente, deren Wahrheit nur das Ganze der denkenden Bewegung, das Wissen selbst ist.

Diese negative Einheit des Denkens ist für sich selbst, oder vielmehr sie ist das Fürsichselbstseyn, das Princip der Individualität, und in seiner Realität, thuendes Bewußtseyn. Zu ihm als der Realität jener Gesetze wird daher das beobachtende Bewußtseyn durch die Natur der Sache fortgeführt. Indem dieser Zusammenhang nicht für es ist, so meint es, das Denken in seinen Gesetzen bleibe ihm auf der einen Seite stehen, und auf der andern Seite erhalte es ein anderes Seyn an dem, was ihm jetzt Gegenstand ist, nämlich das thuende Bewußtseyn, welches so für sich ist, daß es das Andersseyn aufhebt, und in dieser Anschauung seiner selbst als des Negativen seine Wirklichkeit hat.

Es eröffnet sich also für die Beobachtung ein neues Feld an der handelnden Wirklichkeit des Bewußtseyns. Die Psychologie enthält die Menge von Gesetzen, nach

welchen der Geist gegen die verschiedenen Weisen seiner Wirklichkeit, als eines vorgefundenen Andersseyns, sich verschieden verhält; theils um diese in sich zu empfangen, und den vorgefundenen Gewohnheiten, Sitten und Denkungsart, als worin er sich als Wirklichkeit Gegenstand ist, gemäß zu werden, — theils um gegen sie sich selbstthätig zu wissen, mit Neigung und Leidenschaft nur Besonderes daraus für sich heauszugreifen, und das Gegenständliche sich gemäß zu machen; dort sich gegen sich selbst als Einzelnheit, hier gegen sich als allgemeines Seyn negativ zu verhalten. — Die Selbstständigkeit giebt dem Vorgefundenen nach der ersten Seite nur die Form bewußter Individualität überhaupt, und bleibt in Ansehung des Inhalts innerhalb der vorgefundenen allgemeinen Wirklichkeit stehen; nach der andern Seite aber giebt sie ihr wenigstens eine eigenthümliche Modifikation, die ihrem wesentlichen Inhalte nicht widerspricht, oder auch eine solche, wodurch das Individuum als besondere Wirklichkeit und eigenthümlicher Inhalt sich ihr entgegensetzt, — und zum Verbrechen wird, indem es sie auf eine nur einzelne Weise aufhebt, oder indem es dieß auf eine allgemeine Weise und damit für alle thut, und eine andere Welt, anderes Recht, Gesetz und Sitten an die Stelle der vorhandenen bringt.

Die beobachtende Psychologie, welche zuerst ihre Wahrnehmungen von den allgemeinen Weisen, die ihr an dem thätigen Bewußtseyn vorkommen, ausspricht, findet mancherlei Vermögen, Neigungen und Leidenschaften, und indem sich die Erinnerung an die Einheit des Selbstbewußtseyns bei der Herzählung dieser Kollektion nicht unterdrücken läßt, muß sie wenigstens bis zur Verwunderung fortgehen, daß in dem Geiste, wie in einem Sacke, so vielerlei und solche heterogene einander zufällige Dinge beisammen seyn können, besonders auch da sie sich nicht als todte ruhende Dinge, sondern als unruhige Bewegungen zeigen.

In der Hererzählung dieser verschiedenen Vermögen ist die Beobachtung in der allgemeinen Seite; die Einheit dieser vielfachen Fähigkeiten ist die dieser Allgemeinheit entgegengesetzte Seite, die wirkliche Individualität. — Die unterschiednen wirklichen Individualitäten wieder so aufzufassen und zu erzählen, daß der eine Mensch mehr Neigung zu diesem, der andere mehr zu jenem, der eine mehr Verstand als der andere habe, hat aber etwas viel Uninteressanteres, als selbst die Arten von Insekten, Moosen, und so fort aufzuzählen; denn diese geben der Beobachtung das Recht, sie so einzeln und begrifflos zu nehmen, weil sie wesentlich dem Elemente der zufälligen Vereinzelung angehören. Die bewußte Individualität hingegen, geistlos als einzelne seyende Erscheinung zu nehmen, hat das Widersprechende, daß ihr Wesen das Allgemeine des Geistes ist. Indem aber das Auffassen sie zugleich in die Form der Allgemeinheit eintreten läßt, findet es ihr Gesetz, und scheint jetzt einen vernünftigen Zweck zu haben, und ein nothwendiges Geschäft zu treiben.

Die Momente, die den Inhalt des Gesetzes ausmachen, sind einer Seits die Individualität selbst, andrer Seits ihre allgemeine unorganische Natur, nämlich die vorgefundenen Umstände, Lage, Gewohnheiten, Sitten, Religion und so weiter; aus diesen ist die bestimmte Individualität zu begreifen. Sie enthalten Bestimmtes ebensowohl als Allgemeines, und sind zugleich Vorhandenes, das sich der Beobachtung darbietet, und sich an der andern Seite in der Form der Individualität ausdrückt.

Das Gesetz dieses Verhältnisses der beiden Seiten müßte nun dieß enthalten, was diese bestimmten Umstände für eine Wirkung und Einfluß auf die Individualität ausüben. Diese Individualität aber ist gerade dieß, ebensowohl das Allgemeine zu seyn, und daher auf eine ruhige unmittelbare Weise mit dem vorhandenen Allgemeinen, den Sitten, Gewohnhei-

ten u. s. f. zusammen zu fließen und ihnen gemäß zu werden, als sich entgegengesetzt gegen sie zu verhalten, und sie vielmehr zu verkehren, — sowie gegen sie in ihrer Einzelnheit ganz gleichgültig sich zu verhalten, sie nicht auf sich einwirken zu lassen, und nicht gegen sie thätig zu seyn. Was auf die Individualität Einfluß und welchen Einfluß es haben soll, — was eigentlich gleichbedeutend ist, — hängt darum nur von der Individualität selbst ab; dadurch ist diese Individualität diese bestimmte geworden, heißt nichts anders, als sie ist dieß schon gewesen. Umstände, Lage, Sitten und so fort, welche einer Seits gezeigt werden als vorhanden, und andrer Seits in dieser bestimmten Individualität, drücken nur das unbestimmte Wesen derselben aus, um welches es nicht zu thun ist. Wenn diese Umstände, Denkungsart, Sitten, Weltzustand überhaupt nicht gewesen wäre, so wäre allerdings das Individuum nicht geworden, was es ist; denn diese allgemeine Substanz sind alle, welche in diesem Weltzustande sich befinden. — Wie er sich aber in diesem Individuum, — und ein solches soll begriffen werden, — partikularisirt hat, so müßte er sich an und für sich selbst partikularisirt, und in dieser Bestimmtheit, welche er sich gegeben, auf ein Individuum eingewirkt haben; nur so hätte er es zu diesem bestimmten gemacht, das es ist. Wenn das Aeußere sich an und für sich so beschaffen hat, wie es an der Individualität erscheint, wäre diese aus jenem begriffen. Wir hätten eine gedoppelte Gallerie von Bildern, deren eine der Wiederschein der andern wäre; die eine die Gallerie der völligen Bestimmtheit und Umgrenzung äußerer Umstände, die andere dieselbe übersetzt in die Weise, wie sie in dem bewußten Wesen sind; jene die Kugelfläche, dieses der Mittelpunkt, welcher sie in sich vorstellt.

Aber die Kugelfläche, die Welt des Individuums, hat unmittelbar die zweideutige Bedeutung, an und für sich seyende Welt und Lage, und Welt des Individuums ent-

weder insofern zu seyn, als dieses mit ihr nur zusammengeflossen wäre, sie so, wie sie ist, in sich hineingehen lassen, und gegen sie sich nur als formelles Bewußtseyn verhalten hätte; — oder aber Welt des Individuums so zu seyn, wie das Vorhandene von ihm verkehrt worden ist. — Da um dieser Freiheit willen die Wirklichkeit dieser gedoppelten Bedeutung fähig ist, so ist die Welt des Individuums nur aus diesem selbst zu begreifen, und der Einfluß der Wirklichkeit, welche als an und für sich seyend vorgestellt wird, auf das Individuum, erhält durch dieses absolut den entgegengesetzten Sinn, daß es entweder den Strom der einfließenden Wirklichkeit an ihm gewähren läßt, oder daß es ihn abbricht und verkehrt. Hierdurch aber wird die psychologische Nothwendigkeit ein so leeres Wort, daß von dem, was diesen Einfluß soll gehabt haben, die absolute Möglichkeit vorhanden ist, daß es ihn auch hätte nicht haben können.

Es fällt hiermit das Seyn hinweg, welches an und für sich wäre, und die eine und zwar die allgemeine Seite eines Gesetzes ausmachen sollte. Die Individualität ist, was ihre Welt als die ihrige ist; sie selbst ist der Kreis ihres Thuns, worin sie sich als Wirklichkeit dargestellt hat, und schlechthin nur Einheit des vorhandenen und des gemachten Seyns; eine Einheit, deren Seiten nicht, wie in der Vorstellung des psychologischen Gesetzes als an sich vorhandene Welt und als fürsich seyende Individualität, auseinanderfallen; oder wenn sie so jede für sich betrachtet wird, so ist keine Nothwendigkeit und Gesetz ihrer Beziehung für einander vorhanden.

c. Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseyns auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre.

Die psychologische Beobachtung findet kein Gesetz des Verhältnisses des Selbstbewußtseyns zu der Wirklichkeit, oder der

ihm entgegengesetzten Welt, und ist durch die Gleichgültigkeit beider gegen einander auf die eigenthümliche Bestimmtheit der realen Individualität zurückgetrieben, welche an und für sich selbst ist, oder den Gegensatz des Fürsichseyns und des Ansichseyns in ihrer absoluten Vermittlung getilgt enthält. Sie ist der Gegenstand, der jetzt der Beobachtung geworden, oder zu dem sie übergeht.

Das Individuum ist an und für sich selbst: es ist für sich oder es ist ein freies Thun; es ist aber auch an sich; oder es selbst hat ein ursprüngliches bestimmtes Seyn, — eine Bestimmtheit, welche dem Begriffe nach dasselbe ist, was die Psychologie außer ihm finden wollte. An ihm selbst tritt also der Gegensatz hervor, dieß Gedoppelte, Bewegung des Bewußtseyns, und das feste Seyn einer erscheinenden Wirklichkeit, zu seyn, einer solchen, welche an ihm unmittelbar die seinige ist. Dieß Seyn, der Leib der bestimmten Individualität, ist die Ursprünglichkeit derselben, ihr Nichtgethanhaben. Aber indem das Individuum zugleich nur ist, was es gethan hat, so ist sein Leib auch der von ihm hervorgebrachte Ausdruck seiner selbst; zugleich ein Zeichen, welches nicht unmittelbare Sache geblieben, sondern woran es nur zu erkennen giebt, was es in dem Sinne ist, daß es seine ursprüngliche Natur ins Werk richtet.

Betrachten wir die hier vorhandenen Momente in Beziehung auf die vorhergehende Ansicht, so ist hier eine allgemeine menschliche Gestalt, oder wenigstens die allgemeine eines Klimas, Welttheils, eines Volks, wie vorhin dieselben allgemeinen Sitten und Bildung. Hierzu kommen die besondern Umstände und Lage innerhalb der allgemeinen Wirklichkeit; hier ist diese besondere Wirklichkeit als besondere Formation der Gestalt des Individuums. — Auf der andern Seite, wie vorhin das freie Thun des Individuums und die Wirklichkeit als die seinige gegen die vorhandene gesetzt war, steht hier die Gestalt, als Ausdruck seiner durch es selbst gesetzten Verwirklichung, die

Züge und Formen seines selbstthätigen Wesens. Aber die sowohl allgemeine als besondere Wirklichkeit, welche die Beobachtung vorhin außer dem Individuum vorfand, ist hier die Wirklichkeit desselben, sein angeborner Leib, und in eben diesen fällt der Ausdruck, der seinem Thun angehört. In der psychologischen Betrachtung sollte die an und für sich seyende Wirklichkeit und die bestimmte Individualität auf einander bezogen werden; hier aber ist die ganze bestimmte *Individualität* Gegenstand der Beobachtung; und jede Seite seines Gegensatzes ist selbst dieß Ganze. Zu dem äußeren Ganzen gehört also nicht nur das *ursprüngliche Seyn*, der angeborne Leib, sondern eben so die Formation desselben, die der Thätigkeit des Innern angehört; er ist Einheit des ungebildeten und des gebildeten Seyns, und die von dem Fürsichseyn durchdrungene Wirklichkeit des Individuums. Dieses Ganze, welches die bestimmten ursprünglichen festen Theile, und die Züge, die allein durch das Thun entstehen, in sich faßt, ist, und dieß *Seyn* ist *Ausdruck* des Innern, des als Bewußtseyn und Bewegung gesetzten Individuums. — Dieß *Innere* ist eben so nicht mehr die formelle, inhaltlose oder unbestimmte Selbstthätigkeit, deren Inhalt und Bestimmtheit, wie vorhin, in den äußeren Umständen läge, sondern es ist ein an sich bestimmter ursprünglicher Charakter, dessen Form nur die Thätigkeit ist. Zwischen diesen beiden Seiten also wird hier das Verhältniß betrachtet, wie es zu bestimmen, und was unter diesem *Ausdrucke* des Innern im Aeußern zu verstehen ist.

Dieß Aeußere macht zuerst nicht als *Organ* das Innere sichtbar oder überhaupt zu einem Seyn für Anderes; denn das Innere, insofern es in dem Organe ist, ist es die *Thätigkeit* selbst. Der sprechende Mund, die arbeitende Hand, wenn man will auch noch die Beine dazu, sind die verwirklichenden und vollbringenden Organe, welche das Thun als *Thun*, oder das Innere als solches an ihnen haben; die Aeußerlichkeit aber,

welche es durch sie gewinnt, ist die That, als eine von dem Individuum abgetrennte Wirklichkeit. Sprache und Arbeit sind Aeußerungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innere ganz außer sich kommen läßt, und dasselbe Anderem preisgiebt. Man kann darum eben so sehr sagen, daß diese Aeußerungen das Innere zu sehr, als daß sie es zu wenig ausdrücken; zu sehr, — weil das Innere selbst in ihnen ausbricht, bleibt kein Gegensatz zwischen ihnen und diesem; sie geben nicht nur einen Ausdruck des Innern, sondern es selbst unmittelbar; zu wenig, — weil das Innere in Sprache und Handlung sich zu einem Anderen macht, so giebt es sich damit dem Elemente der Verwandlung preis, welches das gesprochene Wort und die vollbrachte That verkehrt, und etwas anderes daraus macht, als sie an und für sich als Handlungen dieses bestimmten Individuums sind. Nicht nur verlieren die Werke der Handlungen durch diese Außerlichkeit von dem Einwirken Anderer den Charakter, etwas Bleibendes gegen andere Individualitäten zu seyn; sondern indem sie sich zum Innern, das sie enthalten, als abgesondertes gleichgültiges Aeußeres verhalten, können sie als Inneres durch das Individuum selbst ein Anderes seyn, als sie erscheinen, — entweder daß es sie mit Absicht für die Erscheinung zu etwas Anderem macht, als sie in Wahrheit sind, — oder daß es zu ungeschickt ist, sich die Außenseite zu geben, die es eigentlich wollte, und sie so zu befestigen, daß ihm von Anderen sein Werk nicht verkehrt werden kann. Das Thun also, als vollbrachtes Werk, hat die doppelte entgegengesetzte Bedeutung, entweder die innere Individualität und nicht ihr Ausdruck, oder als Aeußeres eine von dem Innern freie Wirklichkeit zu seyn, welche ganz etwas Anderes ist als jenes. — Um dieser Zweideutigkeit willen müssen wir uns nach dem Innern umsehen, wie es noch, aber sichtbar oder äußerlich an dem Individuum selbst ist. Im Organe aber ist es nur als unmittelbares Thun selbst, das

seine Aeußerlichkeit an der That erlangt, die entweder das Innere vorstellt oder auch nicht. Das Organ nach diesem Gegensatze betrachtet gewährt also nicht den Ausdruck, der gesucht wird.

Wenn nun die äußere Gestalt nur, insofern sie nicht Organ oder nicht Thun, hiermit als ruhendes Ganzes ist, die innere Individualität ausdrücken könnte, so verhielte sie sich also als ein bestehendes Ding, welches das Innere als ein Fremdes in sein passives Daseyn ruhig empfinge, und hierdurch das Zeichen desselben würde: — ein äußerer zufälliger Ausdruck, dessen wirkliche Seite für sich bedeutungslos, — eine Sprache, deren Töne und Tonverbindungen nicht die Sache selbst, sondern durch die freie Willkür mit ihr verknüpft und zufällig für sie sind.

Eine solche willkürliche Verbindung von solchen, die ein Aeußeres für einander sind, giebt kein Gesetz. Die Physiognomik soll sich aber von anderen schlechten Künsten und heillosen Studien dadurch unterscheiden, daß sie die bestimmte Individualität in dem nothwendigen Gegensatze eines Innern und Aeußern, des Charakters als bewußten Wesens, und ebendesselben als seyender Gestalt betrachtet, und diese Momente so auf einander bezieht, wie sie durch ihren Begriff auf einander bezogen sind, und daher den Inhalt eines Gesetzes ausmachen müssen. In der Astrologie, Chiromantie und dergleichen Wissenschaften hingegen scheint nur Aeußeres auf Aeußeres, irgend Etwas auf ein ihm Fremdes bezogen zu seyn. Diese Konstellation bei der Geburt, und wenn dieß Aeußere näher auf den Leib selbst gerückt wird, diese Züge der Hand sind äußere Momente für das lange oder kurze Leben, und das Schicksal des einzelnen Menschen überhaupt. Als Aeußerlichkeiten verhalten sie sich gleichgültig zu einander und haben nicht die Nothwendigkeit für einander, welche in der Beziehung eines Aeußern und Innern liegen soll.

Die Hand freilich scheint nicht so sehr etwas Aeußeres für

das Schicksal zu seyn, sondern vielmehr als Inneres zu ihm sich zu verhalten. Denn das Schicksal ist auch wieder nur die Erscheinung dessen, was die bestimmte Individualität an sich als innere ursprüngliche Bestimmtheit ist. — Zu wissen nun, was sie an sich ist, dazu kommt der Chiromante wie auch der Physiognomiker auf eine kürzere Weise, als z. B. Solon, der erst aus und nach dem Verlaufe des ganzen Lebens dieß wissen zu können erachtete; er betrachtete die Erscheinung, jene aber das Ansich. Daß aber die Hand das Ansich der Individualität in Ansehung ihres Schicksals darstellen muß, ist leicht daraus zu sehen, daß sie nächst dem Organ der Sprache am meisten es ist, wodurch der Mensch sich zur Erscheinung und Verwirklichung bringt. Sie ist der beseelte Werkmeister seines Glücks; man kann von ihr sagen, sie ist das, was der Mensch thut, denn an ihr als dem thätigen Organe seines Sichselbstvollbringens ist er als Beseelender gegenwärtig, und indem er ursprünglich sein eigenes Schicksal ist, wird sie also dieß Ansich ausdrücken.

Aus dieser Bestimmung, daß das Organ der Thätigkeit eben so wohl ein Seyn als das Thun in ihm ist, oder daß das innere Ansichseyn selbst an ihm gegenwärtig und ein Seyn für Andere hat, ergiebt sich eine andere Ansicht desselben, als die vorherige. Wenn nämlich die Organe überhaupt darum nicht als Ausdrücke des Innern genommen werden zu können sich zeigten, weil in ihnen das Thun als Thun gegenwärtig, das Thun als That aber nur Aeußeres ist, und Inneres und Aeußeres auf diese Weise auseinander fällt und fremd gegen einander sind oder seyn können, so muß nach der betrachteten Bestimmung das Organ auch wieder als Mitte beider genommen werden, indem eben dieß, daß das Thun an ihm gegenwärtig ist, zugleich eine Aeußerlichkeit desselben ausmacht, und zwar eine andere als die That ist, jene nämlich bleibt dem Individuum und an ihm. — Diese Mitte und Ein-

heit des Innern und Aeußern ist nun fürs Erste selbst auch äußerlich; alsdann aber ist diese Aeußerlichkeit zugleich in das Innere aufgenommen; sie steht als einfache Aeußerlichkeit der zerstreuten entgegen, welche entweder nur ein einzelnes für die ganze Individualität zufälliges Werk oder Zustand, oder aber als ganze Aeußerlichkeit, das in eine Vielheit von Werken und Zuständen zersplitterte Schicksal ist. Die einfachen Züge der Hand also, eben so Klang und Umfang der Stimme, als die individuelle Bestimmtheit der Sprache, — auch dieselbe wieder, wie sie durch die Hand eine festere Existenz als durch die Stimme bekommt, die Schrift, und zwar in ihrer Besonderheit als Handschrift — alles dieses ist Ausdruck des Innern, so daß er als die einfache Aeußerlichkeit sich wieder gegen die vielfache Aeußerlichkeit des Handelns und des Schicksals, sich als Inneres gegen diese verhält. — Wenn also zuerst die bestimmte Natur und angeborne Eigenthümlichkeit des Individuums zusammen mit dem, was sie durch die Bildung geworden, als das Innere, als das Wesen des Handelns und des Schicksals genommen wird, so hat es seine Erscheinung und Aeußerlichkeit zuerst an seinem Munde, Hand, Stimme, Handschrift, so wie an den übrigen Organen, und deren bleibenden Bestimmtheiten; und alsdann erst drückt es sich weiter hinaus nach außen an seiner Wirklichkeit in der Welt aus.

Weil nun diese Mitte sich als die Aeußerung bestimmt, welche zugleich ins Innere zurückgenommen ist, ist ihr Daseyn nicht auf das unmittelbare Organ des Thuns eingeschränkt, sie ist vielmehr die nichts vollbringende Bewegung und Form des Gesichts und der Gestaltung überhaupt. Diese Züge und ihre Bewegung sind nach diesem Begriffe das zurückgehaltene an dem Individuum bleibende Thun, und nach seiner Beziehung auf das wirkliche Thun das eigene Beaufsichtigen und Beobachten desselben, Aeußerung als Reflexion über die wirkliche

Aeußerung. — Das Individuum ist zu und bei seinem äußeren Thun darum nicht stumm, weil es dabei zugleich in sich reflektirt ist, und es äußert dieß Insichreflektirtseyn; dieß theoretische Thun oder die Sprache des Individuums mit sich selbst darüber ist auch vernehmlich für andere, denn sie ist selbst eine Aeußerung.

An diesem Innern, welches in seiner Aeußerung Inneres bleibt, wird also das Reflektirtseyn des Individuums aus seiner Wirklichkeit beobachtet, und es ist zu sehen, welche Bewandtniß es mit dieser Nothwendigkeit hat, die in dieser Einheit gesetzt ist. — Dieß Reflektirtseyn ist zuerst verschieden von der That selbst, und kann also etwas Anderes seyn und für etwas Anderes genommen werden, als sie ist; man sieht es einem am Gesicht an, ob es ihm Ernst mit dem ist, was er sagt oder thut. — Umgekehrt aber ist dieses, was Ausdruck des Innern seyn soll, zugleich seyender Ausdruck, und fällt hiermit selbst in die Bestimmung des Seyns herunter, das absolut zufällig für das selbstbewußte Wesen ist. Es ist daher wohl Ausdruck, aber zugleich auch nur wie ein Zeichen, so daß dem ausgedrückten Inhalte die Beschaffenheit dessen, wodurch es ausgedrückt wird, vollkommen gleichgültig ist. Das Innere ist in dieser Erscheinung wohl sichtbares Unsichtbares, aber ohne an sie geknüpft zu seyn; es kann eben so wohl in einer anderen Erscheinung seyn, als ein anderes Inneres in derselben Erscheinung seyn kann. — Lichtenberg sagt daher mit Recht: „Gesetzt der Physiognom haschte den Menschen einmal, so käme es nur auf einen braven Entschluß „an, sich wieder auf Jahrtausende unbegreiflich zu „machen.“ — Wie in dem vorhergehenden Verhältnisse die vorliegenden Umstände ein Seyendes waren, woraus die Individualität sich das nahm, was sie vermochte und wollte, entweder sich ihm ergebend oder es verkehrend, aus welchem Grunde es die Nothwendigkeit und das Wesen der Individualität nicht enthielt, — eben so ist hier das erscheinende unmittelbare Seyn

der Individualität ein solches, das entweder ihr Reflektirtseyn aus der Wirklichkeit und ihr Insichseyn ausdrückt, oder das für sie nur ein Zeichen ist, das gleichgültig gegen das Bezeichnete, und darum in Wahrheit nichts bezeichnet; es ist ihr eben so wohl ihr Gesicht als ihre Maske, die sie ablegen kann. — Sie durchdringt ihre Gestalt, bewegt sich, spricht in ihr; aber dieß ganze Daseyn tritt eben so als ein gleichgültiges Seyn gegen den Willen und die Handlung über; sie tilgt an ihm die Bedeutung, die es vorhin hatte, ihr Reflektirtseyn in sich oder ihr wahres Wesen an ihm zu haben, und legt es umgekehrt vielmehr in den Willen und in die That.

Die Individualität *giebt dasjenige Insichreflektirtseyn auf*, welches in den Zügen ausgedrückt ist, und *legt ihr Wesen in das Werk*. Hierin widerspricht sie dem Verhältnisse, welches von dem Vernunftinstinkte, der sich auf das Beobachten der selbstbewußten Individualität legt, in Ansehung dessen, was ihr *Inneres* und *Aeußeres* seyn soll, festgesetzt wird. Dieser Gesichtspunkt führt uns auf den eigentlichen Gedanken, der der physiognomischen — wenn man so will — *Wissenschaft* zum Grunde liegt. Der Gegensatz, auf welchen dieß Beobachten gerathen, ist der Form nach der Gegensatz von Praktischem und Theoretischem, beides nämlich innerhalb des Praktischen selbst gesetzt, — von der sich im Handeln, (dieß im allgemeinsten Sinne genommen), verwirklichenden Individualität, — und derselben, wie sie in diesem Handeln zugleich daraus heraus, in sich reflektirt, und es ihr Gegenstand ist. Das Beobachten nimmt diesen Gegensatz nach demselben verkehrten Verhältnisse auf, worin er sich in der Erscheinung bestimmt. Für das *unwesentliche Aeußere* gilt ihm die *That* selbst und das Werk, es sey der Sprache oder einer befestigteren Wirklichkeit, — für das *wesentliche Innere* aber das *Insichseyn* der Individualität. Unter den beiden Seiten, welche das praktische Bewußtseyn an ihm hat, dem Be-

absichtigen und der That, — dem Meinen über seine Handlung, und der Handlung selbst wählt die Beobachtung jene Seite zum wahren Innern; — dieses soll seine mehr oder weniger unwesentliche Aeußerung an der That, seine wahre aber an seiner Gestalt haben. Die letztere Aeußerung ist unmittelbare sinnliche Gegenwart des individuellen Geistes; die Innerlichkeit, die die wahre seyn soll, ist die Eigenheit der Absicht und die Einzelnheit des Fürsichseyns; beides der gemeinte Geist. Was das Beobachten zu seinen Gegenständen hat, ist also gemeintes Daseyn, und zwischen solchem sucht es Gesetze auf.

Das unmittelbare Meinen über die gemeinte Gegenwart des Geistes ist die natürliche Physiognomik, das vorschnelle Urtheil über die innere Natur und den Charakter ihrer Gestalt bei ihrem ersten Anblicke. Der Gegenstand dieser Meinung ist von der Art, daß es in seinem Wesen liegt, in Wahrheit etwas Anderes zu seyn, als nur sinnliches unmittelbares Seyn. Es ist zwar auch eben dieses im Sinnlichen aus ihm Insichreflektirtseyn, was gegenwärtig, die Sichtbarkeit als Sichtbarkeit des Unsichtbaren, was Gegenstand des Beobachtens ist. Aber eben diese sinnliche unmittelbare Gegenwart ist Wirklichkeit des Geistes, wie sie nur für die Meinung ist; und das Beobachten treibt sich nach dieser Seite mit seinem gemeinten Daseyn, mit der Physiognomie, Handschrift, Ton der Stimme u. s. f. herum. — Es bezieht solches Daseyn auf eben solches gemeintes Inneres. Es ist nicht der Mörder, der Dieb, welcher erkannt werden soll, sondern die Fähigkeit, es zu seyn; die feste abstrakte Bestimmtheit verliert sich dadurch in die konkrete unendliche Bestimmtheit des einzelnen Individuums, die nun kunstreichere Schildereien erfordert, als jene Qualifikationen sind. Solche kunstreichen Schildereien sagen wohl mehr als die Qualifikation durch Mörder, Diebe, oder gutherzig, unverdorben u. s. f., aber für ihren Zweck das gemeinte Seyn, oder die ein=

zelne Individualität auszusprechen, bei weitem nicht genug; so wenig als die Schildereien der Gestalt, welche über die flache Stirne, lange Nase u. s. f. hinausgehen. Denn die einzelne Gestalt wie das einzelne Selbstbewußtseyn ist als gemeintes Seyn unaussprechlich. Die Wissenschaft der Menschenkenntniß, welche auf den vermeinten Menschen, so wie die Wissenschaft der Physiognomik, die auf seine vermeinte Wirklichkeit geht und das bewußtlose Urtheilen der natürlichen Physiognomik zu einem Wissen erheben will, ist daher etwas End- und Bodenloses, das nie dazu kommen kann, zu sagen, was es meint, weil es nur meint, und sein Inhalt nur Gemeintes ist.

Die Gesetze, welche diese Wissenschaft zu finden ausgeht, sind Beziehungen dieser beiden gemeinten Seiten, und können daher selbst nichts als ein leeres Meinen seyn. Auch da dieß vermeinte Wissen, das mit der Wirklichkeit des Geistes sich zu thun macht, gerade dieß zu seinem Gegenstande hat, daß er aus seinem sinnlichen Daseyn heraus sich in sich reflektirt, und das bestimmte Daseyn für ihn eine gleichgültige Zufälligkeit ist, so muß es bei seinen aufgefundenen Gesetzen unmittelbar wissen, daß nichts damit gesagt ist, sondern eigentlich rein geschwatzt oder nur eine Meinung von sich gegeben wird; ein Ausdruck, der die Wahrheit hat, dieß als dasselbe auszusprechen, — seine Meinung zu sagen und damit nicht die Sache, sondern nur eine Meinung von sich beizubringen. Dem Inhalte nach aber können diese Beobachtungen nicht von denen abweichen: „Es regnet allemal, wenn wir Jahrmarkt haben," sagt der Krämer; „und auch allemal wenn ich Wäsche trockne," sagt die Hausfrau.

Lichtenberg, der das physiognomische Beobachten so charakterisirt, sagt auch noch dieß: „wenn jemand sagte, du handelst „zwar wie ein ehrlicher Mann, ich sehe es aber aus deiner Fi„gur, du zwingst dich, und bist ein Schelm im Herzen; fürwahr „eine solche Anrede wird bis ans Ende der Welt von jedem

„braven Kerl mit einer Ohrfeige erwiedert werden." — Diese Erwiederung ist deswegen treffend, weil sie die Widerlegung der ersten Voraussetzung einer solchen Wissenschaft des Meinens ist, daß nämlich die Wirklichkeit des Menschen sein Gesicht u. s. f. sey. — Das wahre Seyn des Menschen ist vielmehr seine That; in ihr ist die Individualität wirklich, und sie ist es, welche das Gemeinte in seinen beiden Seiten aufhebt. Einmal das Gemeinte als ein leibliches ruhendes Seyn; die Individualität stellt sich vielmehr in der Handlung als das negative Wesen dar, welches nur ist, insofern es Seyn aufhebt. Alsdann hebt die That die Unaussprechlichkeit der Meinung eben so in Ansehung der selbstbewußten Individualität auf, welche in der Meinung eine unendlich bestimmte und bestimmbare ist. In der vollbrachten That ist diese schlechte Unendlichkeit vernichtet. Die That ist ein Einfach-bestimmtes, Allgemeines, in einer Abstraktion zu Befassendes; sie ist Mord, Diebstahl, oder Wohlthat, tapfere That und so fort, und es kann von ihr gesagt werden, was sie ist. Sie ist dieß, und ihr Seyn ist nicht nur ein Zeichen, sondern die Sache selbst. Sie ist dieß, und der individuelle Mensch ist, was sie ist; in der Einfachheit dieses Seyns ist er für Andere seyendes, allgemeines Wesen, und hört auf, nur Gemeintes zu seyn. Er ist zwar darin nicht als Geist gesetzt; aber indem von seinem Seyn als Seyn die Rede, und einer Seits das gedoppelte Seyn, der Gestalt und der That, sich gegenübersteht, und jene wie diese seine Wirklichkeit seyn soll, so ist vielmehr nur die That als sein ächtes Seyn zu behaupten, — nicht seine Figur, welche das ausdrücken sollte, was er zu seinen Thaten meint, oder was man meinte, daß er thun nur könnte. Eben so indem anderer Seits sein Werk und seine innere Möglichkeit, Fähigkeit oder Absicht, entgegengesetzt werden, ist jenes allein für seine wahre Wirklichkeit anzusehen, wenn auch er selbst sich darüber täuscht, und aus seiner Handlung in sich ge-

kehrt, in diesem Innern ein Anderes zu seyn meint, als in der That. Die Individualität, die sich dem gegenständlichen Elemente anvertraut, indem sie zum Werke wird, giebt sich damit wohl dem preis, verändert und verkehrt zu werden. Aber den Charakter der That macht eben dieß aus, ob sie ein wirkliches Seyn ist, das sich hält, oder ob nur ein gemeintes Werk, das in sich nichtig vergeht. Die Gegenständlichkeit verändert nicht die That selbst, sondern zeigt nur, was sie ist, d. h. ob sie ist, oder ob sie nichts ist. — Die Zergliederung dieses Seyns in Absichten und dergleichen Feinheiten, wodurch der wirkliche Mensch, d. h. seine That, wieder in ein gemeintes Seyn zurückerklärt werden soll, wie er wohl selbst auch sich besondere Absichten über seine Wirklichkeit erschaffen mag, müssen dem Müßiggange der Meinung überlassen bleiben, der, wenn er seine thatenlose Weisheit ins Werk richten, den Charakter der Vernunft am Handelnden abläugnen und ihn auf diese Weise mißhandeln will, daß er statt der That vielmehr die Figur und die Züge für das Seyn desselben erklären will, die obige Erwiederung zu befahren hat, die ihm erweist, daß Figur nicht das Ansich ist, sondern vielmehr ein Gegenstand der Behandlung seyn kann.

Sehen wir nun auf den Umfang der Verhältnisse überhaupt, in welchen die selbstbewußte Individualität zu ihrem Aeußern stehend beobachtet werden kann, so wird eines zurück seyn, welches die Beobachtung sich noch zu ihrem Gegenstande machen soll. In der Psychologie ist es die äußere Wirklichkeit der Dinge, welche an dem Geiste ihr sich bewußtes Gegenbild haben und ihn begreiflich machen soll. In der Physiognomik dagegen soll er in seinem eigenen Aeußern als in einem Seyn, welches die Sprache — die sichtbare Unsichtbarkeit seines Wesens — sey, erkannt werden. Noch ist die Bestimmung der Seite der Wirklichkeit übrig, daß die Individualität an ihrer unmittelbaren festen rein daseyenden Wirklichkeit

ihr Wesen ausspreche. — Diese letzte Beziehung unterscheidet sich also von der physiognomischen dadurch, daß diese die sprechende Gegenwart des Individuums ist, das in seiner handelnden Aeußerung zugleich die sich in sich reflektirende und betrachtende darstellt, eine Aeußerung, welche selbst Bewegung ist, ruhende Züge, welche selbst wesentlich ein vermitteltes Seyn sind. In der noch zu betrachtenden Bestimmung aber ist endlich das Aeußere eine ganz ruhende Wirklichkeit, welche nicht an ihr selbst redendes Zeichen, sondern getrennt von der selbstbewußten Bewegung sich für sich darstellt und als bloßes Ding ist.

Zunächst erhellt über die Beziehung des Innern auf dieß sein Aeußeres, daß sie als Verhältniß des Kausalzusammenhangs begriffen werden zu müssen scheint, indem die Beziehung eines Ansichseyenden auf ein anderes Ansichseyendes, als eine nothwendige, dieß Verhältniß ist.

Daß nun die geistige Individualität auf den Leib Wirkung habe, muß sie als Ursache selbst leiblich seyn. Das Leibliche aber, worin sie als Ursache ist, ist das Organ, doch nicht des Thuns gegen die äußere Wirklichkeit, sondern des Thuns des selbstbewußten Wesens in sich selbst, nach außen nur gegen seinen Körper; es ist nicht sogleich abzusehen, welches diese Organe seyn können. Würde nur an die Organe überhaupt gedacht, so würde das Organ der Arbeit überhaupt leicht bei der Hand seyn, eben so das Organ des Geschlechtstriebes und so fort. Allein solche Organe sind als Werkzeuge oder als Theile zu betrachten, welche der Geist als Ein Extrem zur Mitte gegen das andere Extrem, das äußerer Gegenstand ist, hat. Hier aber ist ein Organ verstanden, worin das selbstbewußte Individuum als Extrem gegen seine eigene ihm entgegengesetzte Wirklichkeit sich für sich erhält, nicht zugleich nach außen gekehrtes, sondern in seiner Handlung reflektirtes, und woran die Seite des Seyns nicht ein Seyn für Anderes ist. In der physiognomischen Beziehung wird das Organ zwar auch als in sich

reflektirtes und das Thun besprechendes Daseyn betrachtet; aber dieß Seyn ist ein gegenständliches, und das Resultat der physiognomischen Beobachtung ist dieses, daß das Selbstbewußtseyn gegen eben diese seine Wirklichkeit, als gegen etwas Gleichgültiges, gegenüber tritt. Diese Gleichgültigkeit verschwindet darin, daß dieß Insichreflektirtseyn selbst wirkend ist; dadurch erhält jenes Daseyn eine nothwendige Beziehung auf es; daß es aber auf das Daseyn wirkend sey, muß es selbst ein doch nicht eigentlich gegenständliches Seyn haben, und als dieß Organ soll es aufgezeigt werden.

Im gemeinen Leben nun wird z. B. der Zorn, als ein solches inneres Thun, in die Leber verlegt; Plato *) giebt ihr sogar noch etwas Höheres, das nach Einigen sogar das Höchste ist, zu, nämlich die Prophezeihung, oder die Gabe, das Heilige und Ewige unvernünftiger Weise auszusprechen. Allein die Bewegung, welche das Individuum in der Leber, dem Herzen und so fort hat, kann nicht als die ganz in sich reflektirte Bewegung desselben angesehen werden, sondern sie ist darin vielmehr so, daß sie ihm schon in den Leib geschlagen ist, und ein animalisches heraus gegen die Aeußerlichkeit sich wendendes Daseyn hat.

Das Nervensystem hingegen ist die unmittelbare Ruhe des Organischen in seiner Bewegung. Die Nerven selbst sind zwar wieder die Organe des schon in seine Richtung nach Außen versenkten Bewußtseyns; Gehirn und Rückenmark aber dürfen als die in sich bleibende — die nicht gegenständliche, die auch nicht hinausgehende, — unmittelbare Gegenwart des Selbstbewußtseyns betrachtet werden. Insofern das Moment des Seyns, welches dieß Organ hat, ein Seyn für Anderes, Daseyn ist, ist es todtes Seyn, nicht mehr Gegenwart des Selbstbewußtseyns. Dieß Insichselbstseyn ist aber seinem Begriffe nach eine Flüssigkeit, worin die Kreise, die darein geworfen werden, sich unmittelbar auflösen, und kein Unterschied

*) Platon. Timaeus III., p. 71. D. edit. Stephan.

als seyender sich ausdrückt. Inzwischen wie der Geist selbst nicht ein Abstrakt-einfaches ist, sondern ein System von Bewegungen, worin er sich in Momente unterscheidet, in dieser Unterscheidung selbst aber frei bleibt, und wie er seinen Körper überhaupt zu verschiedenen Verrichtungen gliedert, und einen einzelnen Theil desselben nur Einer bestimmt, so kann auch sich vorgestellt werden, daß das flüssige Seyn seines Insichseyns ein gegliedertes ist; und es scheint so vorgestellt werden zu müssen, weil das in sich reflektirte Seyn des Geistes im Gehirn selbst wieder nur eine Mitte seines reinen Wesens und seiner körperlichen Gliederung ist, eine Mitte, welche hiermit von der Natur beider und also von der Seite der letzteren auch die seyende Gliederung wieder an ihr haben muß.

Das geistig-organische Seyn hat zugleich die nothwendige Seite eines ruhenden bestehenden Daseyns; jenes muß als Extrem des Fürsichseyns zurücktreten, und diese als das andere Extrem gegenüber haben, welches alsdann der Gegenstand ist, worauf jenes als Ursache wirkt. Wenn nun Gehirn und Rückenmark jenes körperliche Fürsichseyn des Geistes ist, so ist der Schädel und die Rückenwirbelsäule das andere ausgeschiedene Extrem, nämlich das feste ruhende Ding. — Indem aber jedem, wenn er an den eigentlichen Ort des Daseyns des Geistes denkt, nicht der Rücken, sondern nur der Kopf einfällt, so können wir uns in der Untersuchung eines Wissens, als das vorliegende ist, mit diesem — für es nicht zu schlechten — Grunde begnügen, um dieß Daseyn auf den Schädel einzuschränken. Sollte einem der Rücken insofern einfallen, als auch wohl zuweilen durch ihn Wissen und Thun zum Theil ein- zum Theil aber ausgetrieben wird, so würde dieß dafür, daß das Rückenmark mit zum inwohnenden Orte des Geistes, und seine Säule zum gegenbildlichen Daseyn genommen werden müsse, darum nichts beweisen, weil es zuviel bewiese; denn man kann eben so sich erinnern, daß auch andere äußerliche Wege, der Thätigkeit

des Geistes beizukommen, um sie zu erwecken oder zurückzuhalten, beliebt werden. — Die Rückenwirbelsäule fällt also, wenn man will, mit Recht hinweg; und es ist so gut, als viele andere naturphilosophische Lehren, konstruirt, daß der Schädel allein zwar nicht die Organe des Geistes enthalte. Denn dieß wurde vorhin aus dem Begriffe dieses Verhältnisses ausgeschlossen, und deswegen der Schädel zur Seite des Daseyns genommen; oder wenn nicht an den Begriff der Sache erinnert werden dürfte, so lehrt ja die Erfahrung, daß wie mit dem Auge als Organe gesehen, so nicht mit dem Schädel gemordet, gestohlen, gedichtet u. s. w. wird. — Es ist sich deswegen auch des Ausdrucks Organ für diejenige Bedeutung des Schädels zu enthalten, von welcher noch zu sprechen ist. Denn ob man gleich zu sagen pflegt, daß es vernünftigen Menschen nicht auf das Wort, sondern auf die Sache ankomme, so ist daraus doch nicht die Erlaubniß zu nehmen, eine Sache mit einem ihr nicht zugehörigen Worte zu bezeichnen; denn dieß ist Ungeschicklichkeit zugleich und Betrug, der nur das rechte Wort nicht zu haben meint und vorgiebt, und es sich verbirgt, daß ihm in der That die Sache, d. h. der Begriff, fehlt; wenn dieser vorhanden wäre, würde er auch sein rechtes Wort haben. — Zunächst hat sich hier nur dieß bestimmt, daß wie das Gehirn der lebendige Kopf, der Schädel das caput mortuum ist.

In diesem todten Seyn hätten also die geistigen Bewegungen und bestimmten Weisen des Gehirns ihre Darstellung äußerer Wirklichkeit, die jedoch noch an dem Individuum selbst ist, sich zu geben. Für das Verhältniß derselben zu ihm, der als todtes Seyn den Geist nicht in sich selbst inwohnen hat, bietet sich zunächst das oben Festgesetzte, das Aeußere und Mechanische dar, so daß die eigentlichen Organe, — und diese sind am Gehirne, — ihn hier rund ausdrücken, dort breit schlagen oder platt stoßen, oder wie man sonst diese Einwirkung darstellen mag. Selbst ein Theil des Organismus, muß in ihm zwar, wie in jedem

Knochen, eine lebendige Selbstbildung gedacht werden, so daß, hiernach betrachtet, er von seiner Seite vielmehr das Gehirn drückt und dessen äußere Beschränkung setzt; wozu er auch als das Härtere eher das Vermögen hat. Dabei aber würde noch immer dasselbe Verhältniß in der Bestimmung der Thätigkeit beider gegen einander bleiben; denn ob der Schädel das Bestimmende, oder das Bestimmte ist, dieß änderte an dem Kausalzusammenhange überhaupt nichts, nur daß dann der Schädel zum unmittelbaren Organe des Selbstbewußtseyns gemacht würde, weil in ihm als Ursache sich die Seite des Fürsichseyns fände. Allein indem das Fürsichseyn als organische Lebendigkeit in beide auf gleiche Weise fällt, fällt in der That der Kausalzusammenhang zwischen ihnen hinweg. Diese Fortbildung beider aber hinge im Innern zusammen, und wäre eine organische prästabilirte Harmonie, welche die beiden sich auf einander beziehenden Seiten frei gegen einander und jeder ihre eigene Gestalt läßt, der die Gestalt der andern nicht zu entsprechen braucht; und noch mehr die Gestalt und die Qualität gegen einander, — wie die Form der Weinbeere und der Geschmack des Weines frei gegen einander sind. — Indem aber auf die Seite des Gehirns die Bestimmung des Fürsichseyns, auf die Seite des Schädels aber die Bestimmung des Daseyns fällt, so ist innerhalb der organischen Einheit auch ein Kausalzusammenhang derselben zu setzen; eine nothwendige Beziehung derselben als äußere für einander, d. h. eine selbst äußerliche, wodurch also ihre Gestalt durch einander bestimmt würde.

In Ansehung der Bestimmung aber, in welcher das Organ des Selbstbewußtseyns auf die gegenüberstehende Seite thätige Ursache wäre, kann auf mancherlei Weise hin und her geredet werden; denn es ist von der Beschaffenheit einer Ursache die Rede, die nach ihrem gleichgültigen Daseyn, ihrer Gestalt und Größe betrachtet wird, einer Ursache, deren Inneres und

Fürsichseyn gerade ein solches seyn soll, welches das unmittelbare Daseyn nichts angeht. Die organische Selbstbildung des Schädels ist zuerst gleichgültig gegen die mechanische Einwirkung, und das Verhältniß dieser beiden Verhältnisse ist, da jenes das Sich-auf-sich-selbst-beziehen ist, eben diese Unbestimmtheit und Grenzenlosigkeit selbst. Alsdann wenn auch das Gehirn die Unterschiede des Geistes zu seyenden Unterschieden in sich aufnähme und eine Vielheit innerer einen verschiedenen Raum einnehmenden Organe wäre — was der Natur widerspricht, welche den Momenten des Begriffs ein eigenes Daseyn giebt, und daher die flüssige Einfachheit des organischen Lebens rein auf eine Seite, und die Artikulation und Eintheilung desselben eben so in seinen Unterschieden auf die andere Seite stellt, so daß sie, wie sie hier gefaßt werden sollen, als besondere anatomische Dinge sich zeigen, — so würde es unbestimmt seyn, ob ein geistiges Moment, je nachdem es ursprünglich stärker oder schwächer wäre, entweder in jenem Falle ein expandirteres, in diesem ein kontrahirteres Gehirnorgan besitzen müßte, oder auch gerade umgekehrt. — Eben so ob seine Ausbildung das Organ vergrößerte oder verkleinerte, ob es dasselbe plumper und dicker, oder feiner machte. Dadurch, daß es unbestimmt bleibe, wie die Ursache beschaffen ist, ist es eben so unbestimmt gelassen, wie die Einwirkung auf den Schädel geschieht, ob sie ein Erweitern oder Verengern und Zusammenfallenlassen ist. Wird diese Einwirkung etwa vornehmer als ein Erregen bestimmt, so ist es unbestimmt, ob es nach der Weise eines Kanthariden-Pflasters auftreibend, oder eines Essigs einschrumpfend geschieht. — Für alle dergleichen Ansichten lassen sich plausible Gründe vorbringen, denn die organische Beziehung, welche eben so sehr eingreift, läßt den einen so gut passiren als den andern, und ist gleichgültig gegen allen diesen Verstand.

Dem beobachtenden Bewußtseyn ist es aber nicht darum zu thun, diese Beziehung bestimmen zu wollen. Denn es ist ohne-

hin nicht das Gehirn, was als animalischer Theil auf der einen Seite steht, sondern dasselbe als Seyn der selbstbewußten Individualität. — Sie als stehender Charakter und sich bewegendes bewußtes Thun ist für sich und in sich; diesem Für- und Insichseyn steht ihre Wirklichkeit und Daseyn für Anderes entgegen; das Für- und Insichseyn ist das Wesen und Subjekt, welches am Gehirne ein Seyn hat, das unter es subsumirt ist, und seinen Werth nur durch die inwohnende Bedeutung erhält. Die andere Seite der selbstbewußten Individualität aber, die Seite ihres Daseyns ist das Seyn als selbstständig und Subjekt, oder als ein Ding, nämlich ein Knochen; die Wirklichkeit und Daseyn des Menschen ist sein Schädelknochen. — Dieß ist das Verhältniß und der Verstand, den die beiden Seiten dieser Beziehung in dem sie beobachtenden Bewußtseyn haben.

Diesem ist es nun um die bestimmtere Beziehung dieser Seiten zu thun; der Schädelknochen hat wohl im Allgemeinen die Bedeutung, die unmittelbare Wirklichkeit des Geistes zu seyn. Aber die Vielseitigkeit des Geistes giebt seinem Daseyn eine eben solche Vieldeutigkeit; was zu gewinnen ist, ist die Bestimmtheit der Bedeutung der einzelnen Stellen, in welche dieß Daseyn getheilt ist, und es ist zu sehen, wie sie das Hinweisen darauf an ihnen haben.

Der Schädelknochen ist kein Organ der Thätigkeit, noch auch eine sprechende Bewegung; es wird weder mit dem Schädelknochen gestohlen, gemordet u. s. f., noch verzieht er zu solchen Thaten im geringsten die Miene, so daß er sprechende Geberde würde. — Noch hat auch dieses Seyende den Werth eines Zeichens. Miene und Geberde, Ton, auch eine Säule, ein Pfahl, der auf einer öden Insel eingeschlagen ist, kündigen sich sogleich an, daß noch irgend etwas Anderes damit gemeint ist, als das, was sie unmittelbar nur sind. Sie geben sich selbst sogleich für Zeichen aus, indem sie eine Be-

stimmtheit an ihnen haben, welche auf etwas Anderes dadurch hinweist, daß sie ihnen nicht eigenthümlich angehört. Man kann sich wohl auch bei einem Schädel, wie *) Hamlet bei Yorik's, vielerlei einfallen lassen, aber der Schädelknochen für sich ist ein so gleichgültiges, unbefangenes Ding, daß an ihm unmittelbar nichts Anderes zu sehen und zu meinen ist, als nur er selbst; er erinnert wohl an das Gehirn und seine Bestimmtheit, an Schädel von anderer Formation, aber nicht an eine bewußte Bewegung, indem er weder Miene und Geberde, noch Etwas an ihm eingedrückt hat, das von einem bewußten Thun herkommend sich ankündigte; denn er ist diejenige Wirklichkeit, welche an der Individualität eine solche andere Seite darstellen sollte, die nicht mehr sich in sich reflektirendes Seyn, sondern rein unmittelbares Seyn wäre.

Da er ferner auch nicht selbst fühlt, so scheint sich eine bestimmtere Bedeutung für ihn etwa noch so ergeben zu können, daß bestimmte Empfindungen durch die Nachbarschaft erkennen ließen, was mit ihm gemeint sey; und indem eine bewußte Weise des Geistes bei einer bestimmten Stelle desselben ihr Gefühl hat, wird etwa dieser Ort in seiner Gestalt sie und ihre Besonderheit andeuten. Wie z. B. manche bei dem angestrengten Denken oder auch schon beim Denken überhaupt eine schmerzliche Spannung irgendwo im Kopfe zu fühlen klagen, könnte auch das Stehlen, das Morden, das Dichten und so fort, jedes mit einer eigenen Empfindung begleitet seyn, die außerdem noch ihre besondere Stelle haben müßte. Diese Stelle des Gehirns, die auf diese Art mehr bewegt und bethätigt wäre, würde wahrscheinlich auch die benachbarte Stelle des Knochens mehr ausbilden; oder diese würde aus Sympathie oder Konsensus auch nicht träge seyn, sondern sich vergrößern oder verkleinern, oder auf welche Weise es sey sich formiren. — Was jedoch diese Hypothese unwahrscheinlich macht, ist dieß, daß das Ge-

*) Shakspeare's Hamlet V. 1.

fühl überhaupt etwas Unbestimmtes ist, und das Gefühl im Kopfe als dem Centrum das allgemeine Mitgefühl alles Leidens seyn möchte, so daß sich mit dem Diebs-Mörders-Dichters-Kopf-Kitzel, oder Schmerz andere vermischen, und sich von einander so wie von denen, die man bloß körperlich nennen kann, so wenig unterscheiden lassen würden, als aus dem Symptome des Kopfwehs, wenn wir seine Bedeutung nur auf das Körperliche einschränken, sich die Krankheit bestimmen läßt.

Es fällt in der That, von welcher Seite die Sache betrachtet werde, alle nothwendige gegenseitige Beziehung, so wie deren durch sich selbst sprechende Andeutung, hinweg. Es bleibt, wenn die Beziehung doch Statt finden soll, eine begrifflose freie präſtabilirte Harmonie der entsprechenden Bestimmung beider Seiten übrig und nothwendig; denn die eine soll geistlose Wirklichkeit, bloßes Ding seyn. — Es stehen also eben auf einer Seite eine Menge ruhender Schädelstellen, auf der andern eine Menge Geistes-Eigenschaften, deren Vielheit und Bestimmung von dem Zustande der Psychologie abhängen wird. Je elender die Vorstellung von dem Geiste ist, um so mehr wird von dieser Seite die Sache erleichtert; denn theils werden die Eigenschaften um so weniger, theils um so abgeschiedener, fester und knöcherner, hierdurch Knochenbestimmungen um so ähnlicher und mit ihnen vergleichbarer. Allein obzwar durch die Elendigkeit der Vorstellung von dem Geiste vieles erleichtert ist, so bleibt doch immer eine sehr große Menge auf beiden Seiten; es bleibt die gänzliche Zufälligkeit ihrer Beziehung für die Beobachtung. Wenn von den Kindern Israels aus dem Sand am Meere, dem sie entsprechen sollen, jedes das Körnchen, dessen Zeichen es ist, sich nehmen sollte, so ist diese Gleichgültigkeit und Willkür, welche jedem das seine zutheilte, ebenso stark, als die, welche jeder Seelenfähigkeit, Leidenschaft, und was hier gleichfalls betrachtet werden müßte, den Schattirungen von Charakteren, von welchen die feinere Psycho-

logie und Menschenkenntniß zu sprechen pflegt, ihre Schädelstätten und Knochenformen zuweist. — Der Schädel des Mörders hat dieses — nicht Organ, auch nicht Zeichen, sondern diesen Knorren; aber dieser Mörder hat noch eine Menge anderer Eigenschaften, so wie andere Knorren, und mit den Knorren auch Vertiefungen; man hat die Wahl unter Knorren und Vertiefungen. Und wieder kann sein Mordsinn, auf welchen Knorren oder welche Vertiefung es sey, und hinwiederum diese, auf welche Eigenschaft es sey, bezogen werden; denn weder ist der Mörder nur dieß Abstraktum eines Mörders, noch hat er nur Eine Erhabenheit und Eine Vertiefung. Die Beobachtungen, welche hierüber angestellt werden, müssen darum gerade auch so gut lauten, als der Regen des Krämers und der Hausfrau am Jahrmarkte und bei der Wäsche. Krämer und Hausfrau konnten auch die Beobachtung machen, daß es immer regnet, wenn dieser Nachbar vorbeigeht, oder wenn Schweinsbraten gegessen wird. Wie der Regen gegen diese Umstände, so gleichgültig ist für die Beobachtung *diese* Bestimmtheit des Geistes gegen *dieses* bestimmte Seyn des Schädels. Denn von den beiden Gegenständen dieses Beobachtens ist der eine ein trockenes *Fürsichseyn*, eine knöcherne Eigenschaft des Geistes, wie der andere ein trockenes *Ansichseyn*; ein so knöchernes Ding, als beide sind, ist vollkommen gleichgültig gegen alles Andere; es ist dem hohen Knorren eben so gleichgültig, ob ein Mörder in seiner Nachbarschaft, als dem Mörder, ob die Plattheit in seiner Nähe ist.

Es bleibt allerdings die *Möglichkeit*, daß mit irgend einer Eigenschaft, Leidenschaft u. s. f. ein Knorren an irgend einer Stelle verbunden sey, unüberwindlich übrig. Man *kann* sich den Mörder mit einem hohen Knorren hier an dieser Schädelstelle, den Dieb mit einer dort, *vorstellen*. Von dieser Seite ist die Schädelwissenschaft noch großer Erweiterung fähig; denn zunächst scheint sie sich nur auf die Verbindung eines

Knorren mit einer Eigenschaft an demselben Individuum, so daß dieses beide besitzt, einzuschränken. Aber schon die natürliche Schädelwissenschaft, — denn es muß so gut eine solche, als eine natürliche Physiognomik geben, — geht über diese Schranke hinaus; sie urtheilt nicht nur, daß ein schlauer Mensch einen faustdicken Knorren hinter den Ohren sitzen habe, sondern sie stellt auch vor, daß die untreue Ehefrau nicht selbst, sondern das andere eheliche Individuum Knorren an der Stirne habe. — Eben so kann man sich auch den, der mit dem Mörder unter einem Dache wohnt, oder auch seinen Nachbar, und weiter hinaus seine Mitbürger u. s. f. mit hohen Knorren an irgend einer Schädelstelle vorstellen, so gut als die fliegende Kuh, die zuerst von dem Krebs, der auf dem Esel ritt, geliebkost und hernach u. s. f. wurde. — Wird aber die Möglichkeit nicht im Sinne der Möglichkeit des Vorstellens, sondern der innern Möglichkeit, oder des Begriffs genommen, so ist der Gegenstand eine solche Wirklichkeit, welche reines Ding und ohne dergleichen Bedeutung ist und seyn soll, und sie also nur in der Vorstellung haben kann.

Schreitet, ungeachtet der Gleichgültigkeit der beiden Seiten, der Beobachter jedoch ans Werk, Beziehungen zu bestimmen, theils frisch gehalten durch den allgemeinen Vernunftgrund, daß das Aeußere der Ausdruck des Innern sey, theils sich unterstützend mit der Analogie von Schädeln der Thiere, — welche zwar wohl einen einfachern Charakter haben mögen, als die Menschen, von denen es aber zugleich um eben so schwerer zu sagen wird, welchen sie haben, indem es nicht der Vorstellung eines jeden Menschen so leicht seyn kann, sich in die Natur eines Thieres recht hineinzubilden, — so findet der Beobachter bei der Versicherung der Gesetze, die er entdeckt haben will, eine vorzügliche Hülfe an einem Unterschiede, der uns hier nothwendig auch einfallen muß. — Das Seyn des Geistes kann wenigstens nicht als so etwas schlechthin Unverrücktes und Unver-

rückbares genommen werden. Der Mensch ist frei; es wird zugegeben, daß das ursprüngliche Seyn nur Anlagen sind, über welche er viel vermag, oder welche günstiger Umstände bedürfen, um entwickelt zu werden, d. h. ein ursprüngliches Seyn des Geistes ist eben so wohl als ein solches auszusprechen, das nicht als Seyn existirt. Widersprächen also Beobachtungen demjenigen, was irgend einem als Gesetz zu versichern einfällt, wäre es schön Wetter am Jahrmarkte oder bei der Wäsche, so könnten Krämer und Hausfrau sprechen, daß es eigentlich regnen sollte, und die Anlage doch dazu vorhanden sey; eben so das Schädelbeobachten, — daß dieß Individuum eigentlich so seyn sollte, wie der Schädel nach dem Gesetze aussagt, und eine ursprüngliche Anlage habe, die aber nicht ausgebildet worden sey; vorhanden ist diese Qualität nicht, aber sie sollte vorhanden seyn. — Das Gesetz und das Sollen gründet sich auf das Beobachten des wirklichen Regens, und des wirklichen Sinnes bei dieser Bestimmtheit des Schädels; ist aber die Wirklichkeit nicht vorhanden, so gilt die leere Möglichkeit für eben so viel. — Diese Möglichkeit, d. i. die Nichtwirklichkeit des aufgestellten Gesetzes und hiermit ihm widersprechende Beobachtungen müssen eben dadurch hereinkommen, daß die Freiheit des Individuums und die entwickelnden Umstände gleichgültig gegen das Seyn überhaupt sind sowohl gegen es als ursprüngliches Inneres wie als äußeres Knöchernes, und daß das Individuum auch etwas Anderes seyn kann, als es innerlich ursprünglich und noch mehr als ein Knochen ist.

Wir erhalten also die Möglichkeit, daß dieser Knorren oder Vertiefung des Schädels sowohl etwas Wirkliches als auch nur eine Anlage, und zwar unbestimmt zu irgend etwas, daß er etwas Nichtwirkliches bezeichne; wir sehen es einer schlechten Ausrede wie immer ergehen, daß sie wider dasjenige, dem sie aufhelfen soll, selbst zu gebrauchen steht. Wir sehen das Mei-

nen durch die Natur der Sache dahin gebracht, das Gegentheil dessen gedankenlos selbst zu sagen, was es fest hält: — zu sagen, es wird durch diesen Knochen irgend Etwas angedeutet, aber eben so gut auch nicht.

Was der Meinung selbst bei dieser Ausrede vorschwebt, ist der wahre sie gerade vertilgende Gedanke, daß das Seyn als solches überhaupt nicht die Wahrheit des Geistes ist. Wie schon die Anlage ein ursprüngliches Seyn ist, das an der Thätigkeit des Geistes keinen Antheil hat, ein eben solches ist seiner Seits auch der Knochen. Das Seyende ohne die geistige Thätigkeit ist ein Ding für das Bewußtseyn, und so wenig sein Wesen, daß es vielmehr das Gegentheil desselben und das Bewußtseyn sich allein wirklich ist durch die Negation und Vertilgung eines solchen Seyns. — Es ist von dieser Seite für völlige Verläugnung der Vernunft anzusehen, für das wirkliche Daseyn des Bewußtseyns einen Knochen auszugeben; und dafür wird er ausgegeben, indem er als das Aeußere des Geistes betrachtet wird, denn das Aeußere ist eben die seyende Wirklichkeit. Es hilft nichts zu sagen, daß von diesem Aeußern nur auf das Innere, das etwas Anderes sey, geschlossen werde, das Aeußere nicht das Innere selbst, sondern nur dessen Ausdruck sey. Denn in dem Verhältnisse beider zu einander, fällt eben auf die Seite des Innern die Bestimmung der sich denkenden und gedachten, auf die Seite des Aeußern aber die der seyenden Wirklichkeit. — Wenn also einem Menschen gesagt wird, du (dein Inneres) bist dieß, weil dein Knochen so beschaffen ist, so heißt es nichts anderes, als ich sehe einen Knochen für deine Wirklichkeit an. Die bei der Physiognomik erwähnte Erwiederung eines solchen Urtheils durch die Ohrfeige bringt zunächst die weichen Theile aus ihrem Ansehen und Lage, und erweist nur, daß diese kein wahres Ansich, nicht die Wirklichkeit des Geistes sind; — hier müßte die Erwiederung eigentlich so weit gehen, einem, der so urtheilt, den

Schädel einzuschlagen, um gerade so greiflich, als seine Weisheit ist, zu erweisen, daß ein Knochen für den Menschen nichts Ansich, viel weniger seine wahre Wirklichkeit ist. —

Der rohe Instinkt der selbstbewußten Vernunft wird eine Schädelwissenschaft unbesehen verwerfen, — diesen anderen beobachtenden Instinkt derselben, der zur Ahnung des Erkennens gediehen, es auf die geistlose Weise, daß das Aeußere Ausdruck des Innern sey, erfaßt hat. Aber je schlechter der Gedanke ist, desto weniger fällt es zuweilen auf, worin bestimmt seine Schlechtigkeit liegt, und desto schwerer ist es, sie aus einander zu legen. Denn der Gedanke heißt um so schlechter, je reiner und leerer die Abstraktion ist, welche ihm für das Wesen gilt. Der Gegensatz aber, auf den es hier ankömmt, hat zu seinen Gliedern die ihrer bewußte Individualität, und die Abstraktion der ganz zum Dinge gewordenen Aeußerlichkeit, — jenes innre Seyn des Geistes als festes geistloses Seyn aufgefaßt, eben solchem Seyn entgegengesetzt. — Damit scheint aber auch die beobachtende Vernunft in der That ihre Spitze erreicht zu haben, von welcher sie sich selbst verlassen, und sich überschlagen muß; denn erst das ganz Schlechte hat die unmittelbare Nothwendigkeit an sich, sich zu verkehren. — Wie von dem jüdischen Volke gesagt werden kann, daß es gerade darum, weil es unmittelbar vor der Pforte des Heils stehe, das Verworfenste sey und gewesen sey; was es an und für sich seyn sollte, diese Selbstwesenheit ist es sich nicht, sondern verlegt sie jenseits seiner; es macht sich durch diese Entäußerung ein höheres Daseyn möglich, wenn es seinen Gegenstand wieder in sich zurücknehmen könnte, als wenn es innerhalb der Unmittelbarkeit des Seyns stehen geblieben, weil der Geist um so größer ist, aus je größerem Gegensatze er in sich zurückkehrt; diesen Gegensatz aber macht er sich in dem Aufheben seiner unmittelbaren Einheit und in der Entäußerung seines Fürsichseyns. Allein wenn ein solches Bewußtseyn sich nicht reflektirt, ist die Mitte, worin

es steht, die unselige Leere, indem dasjenige, was sie erfüllen sollte, zum festen Extreme geworden ist. So ist diese letzte Stufe der beobachtenden Vernunft ihre schlechteste, aber darum ihre Umkehrung nothwendig.

Denn die Uebersicht der bisher betrachteten Reihe von Verhältnissen, welche den Inhalt und Gegenstand der Beobachtung ausmachen, zeigt, daß in ihrer ersten Weise, in der Beobachtung der Verhältnisse der unorganischen Natur ihr schon das sinnliche Seyn verschwindet; die Momente ihres Verhältnisses stellen sich als reine Abstraktionen und als einfache Begriffe dar, welche an das Daseyn von Dingen festgeknüpft seyn sollten, das aber verloren geht, so daß das Moment sich als reine Bewegung und als Allgemeines erweist. Dieser freie in sich vollendete Prozeß behält die Bedeutung eines Gegenständlichen; tritt aber nun als ein Eins auf; im Prozesse des Unorganischen ist das Eins das nicht existirende Innere; als Eins aber existirend ist er das Organische. — Das Eins steht als Fürsichseyn oder negatives Wesen dem Allgemeinen gegenüber, entzieht sich diesem und bleibt frei für sich, so daß der Begriff, nur im Elemente der absoluten Vereinzelung realisirt, in der organischen Existenz seinen wahrhaften Ausdruck, als Allgemeines da zu seyn, nicht findet, sondern ein Aeußeres oder, was dasselbe ist, ein Inneres der organischen Natur bleibt. — Der organische Prozeß ist nur frei an sich, ist es aber nicht für sich selbst; im Zwecke tritt das Fürsichseyn seiner Freiheit ein; existirt als ein anderes Wesen, als eine ihrer selbst bewußte Weisheit, die außer jenem ist. Die beobachtende Vernunft wendet sich also an diese, an den Geist, den als Allgemeinheit existirenden Begriff oder als Zweck existirenden Zweck, und ihr eignes Wesen ist ihr nunmehr der Gegenstand.

Sie wendet sich zuerst an seine Reinheit; aber indem sie Auffassen des in seinen Unterschieden sich bewegenden Gegen-

standes als eines Seyenden ist, werden ihr Gesetze des Denkens, Beziehungen von Bleibendem auf Bleibendes; aber da der Inhalt dieser Gesetze nur Momente sind, verlaufen sie sich in das Eins des Selbstbewußtseyns. — Dieser neue Gegenstand eben so als Seyendes genommen, ist das einzelne zufällige Selbstbewußtseyn; das Beobachten steht daher innerhalb des gemeinten Geistes und des zufälligen Verhältnisses von bewußter Wirklichkeit auf unbewußte. Er an sich selbst nur ist die Nothwendigkeit dieser Beziehung; die Beobachtung rückt ihm daher näher auf den Leib, und vergleicht seine wollende und thuende Wirklichkeit mit seiner in sich reflektirten und betrachtenden Wirklichkeit, die selbst gegenständlich ist. Dieses Aeußere, ob zwar eine Sprache des Individuums, die es an ihm selbst hat, ist zugleich als Zeichen etwas Gleichgültiges gegen den Inhalt, den es bezeichnen sollte, so wie das, welches sich das Zeichen setzt, gleichgültig gegen dieses.

Von dieser wandelbaren Sprache geht darum die Beobachtung endlich zum festen Seyn zurück, und spricht ihrem Begriffe nach aus, daß die Aeußerlichkeit, nicht als Organ, auch nicht als Sprache und Zeichen, sondern als todtes Ding die äußere und unmittelbare Wirklichkeit des Geistes sey. Was von der allerersten Beobachtung der unorganischen Natur aufgehoben wurde, daß nämlich der Begriff als Ding vorhanden seyn sollte, stellt diese letzte Weise so her, daß sie die Wirklichkeit des Geistes selbst zu einem Dinge macht, oder umgekehrt ausgedrückt, dem todten Seyn die Bedeutung des Geistes giebt. — Die Beobachtung ist damit dazu gekommen, es auszusprechen, was unser Begriff von ihr war, daß nämlich die Gewißheit der Vernunft sich selbst als gegenständliche Wirklichkeit sucht. — Man meint zwar dabei wohl nicht, daß der Geist, der von einem Schädel vorgestellt wird, als Ding ausgesprochen werde; es soll kein Materialismus, wie man es nennt, in diesem Gedanken liegen, sondern der Geist vielmehr noch etwas

anderes als diese Knochen seyn; aber er ist, heißt selbst nichts anderes, als, er ist ein Ding. Wenn das Seyn als solches oder Dingseyn von dem Geiste prädicirt wird, so ist darum der wahrhafte Ausdruck hiervon, daß er ein solches wie ein Knochen ist. Es muß daher für höchst wichtig angesehen werden, daß der wahre Ausdruck davon, daß vom Geiste rein gesagt wird, er ist, sich gefunden hat. Wenn sonst vom Geiste gesagt wird, er ist, hat ein Seyn, ist ein Ding, eine einzelne Wirklichkeit, so wird damit nicht etwas gemeint, das man sehen, oder in die Hand nehmen, stoßen und so fort, kann, aber gesagt wird ein solches, und was in Wahrheit gesagt wird, drückt sich hiermit so aus, daß das Seyn des Geistes ein Knochen ist.

Dieß Resultat hat nun eine gedoppelte Bedeutung, einmal seine wahre, insofern es eine Ergänzung des Resultats der vorhergehenden Bewegung des Selbstbewußtseyns ist. Das unglückliche Selbstbewußtseyn entäußerte sich seiner Selbstständigkeit und rang sein Fürsichseyn zum Dinge heraus. Es kehrte dadurch aus dem Selbstbewußtseyn in das Bewußtseyn zurück, d. h. in das Bewußtseyn, für welches der Gegenstand ein Seyn, ein Ding ist; — aber dieß, was Ding ist, ist das Selbstbewußtseyn; es ist also die Einheit des Ich und des Seyns, die Kategorie. Indem der Gegenstand für das Bewußtseyn so bestimmt ist, hat es Vernunft. Das Bewußtseyn, so wie das Selbstbewußtseyn ist an sich eigentlich Vernunft; aber nur von dem Bewußtseyn, dem der Gegenstand als die Kategorie sich bestimmt hat, kann gesagt werden, daß es Vernunft habe; — hiervon aber ist noch das Wissen, was Vernunft ist, unterschieden. — Die Kategorie, welche die unmittelbare Einheit des Seyns und des Seinen ist, muß beide Formen durchlaufen, und das beobachtende Bewußtseyn ist eben dieses, dem sie sich in der Form des Seyns darstellt. In seinem Resultate spricht das Bewußtseyn dasjenige, dessen bewußtlose Ge-

wißheit es ist, als Satz aus, — den Satz, der im Begriffe der Vernunft liegt. Er ist das unendliche Urtheil, daß das Selbst ein Ding ist, — ein Urtheil, das sich selbst aufhebt. — Durch dieses Resultat ist also bestimmt zur Kategorie dieß hinzugekommen, daß sie dieser sich aufhebende Gegensatz ist. Die reine Kategorie, welche in der Form des Seyns oder der Unmittelbarkeit für das Bewußtseyn ist, ist der noch unvermittelte, nur vorhandene Gegenstand, und das Bewußtseyn ein eben so unvermitteltes Verhalten. Das Moment jenes unendlichen Urtheils ist der Uebergang der Unmittelbarkeit in die Vermittlung oder Negativität. Der vorhandene Gegenstand ist daher als ein negativer bestimmt, das Bewußtseyn aber als Selbstbewußtseyn gegen ihn, oder die Kategorie, welche die Form des Seyns im Beobachten durchlaufen hat, ist jetzt in der Form des Fürsichseyns gesetzt; das Bewußtseyn will sich nicht mehr unmittelbar finden, sondern durch seine Thätigkeit sich selbst hervorbringen. Es selbst ist sich der Zweck seines Thuns, wie es ihm im Beobachten nur um die Dinge zu thun war.

Die andere Bedeutung des Resultats ist die schon betrachtete des begrifflosen Beobachtens. Dieses weiß sich nicht anders zu fassen und auszusprechen, als daß es unbefangen den Knochen, wie er sich als sinnliches Ding findet, das seine Gegenständlichkeit für das Bewußtseyn nicht zugleich verliert, für die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns aussagt. Es hat aber auch darüber, daß es dieß sagt, keine Klarheit des Bewußtseyns, und faßt seinen Satz nicht in der Bestimmtheit seines Subjekts und Prädikats und der Beziehung derselben, noch weniger in dem Sinne des unendlichen sich selbst auflösenden Urtheils und des Begriffs. — Es verbirgt sich vielmehr aus einem tiefer liegenden Selbstbewußtseyn des Geistes, das hier als eine natürliche Honnetetät erscheint, die Schmählichkeit des begrifflosen nackten Gedankens, für die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns

einen Knochen zu nehmen, und übertüncht ihn durch die Gedankenlosigkeit selbst, mancherlei Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Zeichen, Organ u. s. w., die hier keinen Sinn haben, einzumischen, und durch Unterscheidungen, die von ihnen hergenommen sind, das Grelle des Satzes zu verstecken.

Gehirnfieber und dergleichen als das Seyn des Geistes betrachtet, sind schon eine gedachte nur hypothetische, — nicht daseyende, nicht gefühlte, gesehene, nicht die wahre Wirklichkeit; wenn sie da sind, wenn sie gesehen werden, sind sie todte Gegenstände und gelten dann nicht mehr für das Seyn des Geistes. Aber die eigentliche Gegenständlichkeit muß eine unmittelbare, sinnliche seyn, so daß der Geist in dieser als todten, — denn der Knochen ist das Todte, insofern es am Lebendigen selbst ist, — als wirklich gesetzt wird. — Der Begriff dieser Vorstellung ist, daß die Vernunft sich alle Dingheit, auch die rein gegenständliche selbst ist; sie ist aber dieß im Begriffe, oder der Begriff ist nur ihre Wahrheit, und je reiner der Begriff selbst ist, zu einer desto albernern Vorstellung sinkt er herab, wenn sein Inhalt nicht als Begriff, sondern als Vorstellung ist, — wenn das sich selbst aufhebende Urtheil nicht mit dem Bewußtseyn dieser seiner Unendlichkeit genommen wird, sondern als ein bleibender Satz, und dessen Subjekt und Prädikat jedes für sich gelten, das Selbst als Selbst, das Ding als Ding fixirt und doch eins das andere seyn soll. — Die Vernunft, wesentlich der Begriff, ist unmittelbar in sich selbst und ihr Gegentheil entzweit, ein Gegensatz, der eben darum eben so unmittelbar aufgehoben ist. Aber sich so als sich selbst und als ihr Gegentheil darbietend, und festgehalten in dem ganz einzelnen Momente dieses Auseinandertretens, ist sie unvernünftig aufgefaßt; und je reiner die Momente desselben sind, desto greller ist die Erscheinung dieses Inhalts, der allein entweder für das Bewußtseyn ist, oder von ihm unbefangen allein ausgesprochen wird. — Das Tiefe, das der Geist von innen heraus,

aber nur bis in sein vorstellendes Bewußtseyn treibt und es in diesem stehen läßt — und die Unwissenheit dieses Bewußtseyns, was das ist, was es sagt, ist dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung, und des Organs des Pissens naiv ausdrückt. — Das unendliche Urtheil als unendliches wäre die Vollendung des sich selbst erfassenden Lebens, das in der Vorstellung bleibende Bewußtseyn desselben aber verhält sich als Pissen.

B.
Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseyns durch sich selbst.

Das Selbstbewußtseyn fand das Ding als sich, und sich als Ding; d. h. es ist für es, daß es an sich die gegenständliche Wirklichkeit ist. Es ist nicht mehr die unmittelbare Gewißheit, alle Realität zu seyn; sondern eine solche, für welche das Unmittelbare überhaupt die Form eines Aufgehobenen hat, so daß seine Gegenständlichkeit nur noch als Oberfläche gilt, deren Inneres und Wesen es selbst ist. — Der Gegenstand, auf welchen es sich positiv bezieht, ist daher ein Selbstbewußtseyn; er ist in der Form der Dingheit, d. h. er ist selbstständig; aber es hat die Gewißheit, daß dieser selbstständige Gegenstand kein Fremdes für es ist; es weiß hiermit, daß es an sich von ihm anerkannt ist; es ist der Geist, der die Gewißheit hat in der Verdopplung seines Selbstbewußtseyns und in der Selbstständigkeit beider seine Einheit mit sich selbst zu haben. Diese Gewißheit hat sich ihm nun zur Wahrheit zu erheben; was ihm gilt, daß es an sich und in seiner innern Gewißheit sey, soll in sein Bewußtseyn treten, und für es werden.

Was die allgemeinen Stationen dieser Verwirklichung seyn

werden, bezeichnet sich im Allgemeinen schon durch die Vergleichung mit dem bisherigen Wege. Wie die beobachtende Vernunft in dem Elemente der Kategorie die Bewegung des Bewußtseyns, nämlich die sinnliche Gewißheit, das Wahrnehmen und den Verstand wiederholte, so wird diese auch die doppelte Bewegung des Selbstbewußtseyns wieder durchlaufen, und aus der Selbstständigkeit in seine Freiheit übergehen. Zuerst ist diese thätige Vernunft ihrer selbst nur als eines Individuums bewußt, und muß als ein solches seine Wirklichkeit im Andern fordern und hervorbringen — alsdann aber, indem sich sein Bewußtseyn zur Allgemeinheit erhebt, wird es allgemeine Vernunft, und ist sich seiner als Vernunft, als an und für sich schon Anerkanntes bewußt, welches in seinem reinen Bewußtseyn alles Selbstbewußtseyn vereinigt; es ist das einfache geistige Wesen, das, indem es zugleich zum Bewußtseyn kommt, die reale Substanz ist, worin die frühern Formen als in ihren Grund zurückgehen, so daß sie gegen diesen nur einzelne Momente seines Werdens sind, die sich zwar losreißen, und als eigene Gestalten erscheinen, in der That aber nur von ihm getragen, Daseyn und Wirklichkeit, aber ihre Wahrheit nur haben, insofern sie in ihm selbst sind und bleiben.

Nehmen wir dieses Ziel, das der Begriff ist, der uns schon entstanden, nämlich das anerkannte Selbstbewußtseyn, das in dem andern freien Selbstbewußtseyn die Gewißheit seiner selbst, und eben darin seine Wahrheit hat — in seiner Realität auf, oder heben wir diesen noch innern Geist als die schon zu ihrem Daseyn gediehene Substanz heraus, so schließt sich in diesem Begriffe das Reich der Sittlichkeit auf. Denn diese ist nichts anderes als in der selbstständigen Wirklichkeit der Individuen die absolute geistige Einheit ihres Wesens; ein an sich allgemeines Selbstbewußtseyn, das sich in einem andern Bewußtseyn so wirklich ist, daß dieses vollkommene Selbstständigkeit hat, oder ein Ding für es, und daß es eben darin

der Einheit mit ihm sich bewußt ist, und in dieser Einheit mit diesem gegenständlichen Wesen erst Selbstbewußtseyn ist. Diese sittliche Substanz in der Abstraktion der Allgemeinheit, ist sie nur das gedachte Gesetz; aber sie ist eben so sehr unmittelbar wirkliches Selbstbewußtseyn oder sie ist Sitte. Das einzelne Bewußtseyn ist umgekehrt nur dieses seyende Eins, indem es des allgemeinen Bewußtseyns in seiner Einzelnheit als seines Seyns sich bewußt, indem sein Thun und Daseyn die allgemeine Sitte ist.

In dem Leben eines Volks hat in der That der Begriff der Verwirklichung der selbstbewußten Vernunft, in der Selbstständigkeit des Andern die vollständige Einheit mit ihm anzuschauen, oder diese von mir vorgefundene freie Dingheit eines Andern, welche das Negative Meiner selbst ist, als mein Fürmichseyn zum Gegenstande zu haben, — seine vollendete Realität. Die Vernunft ist als die flüssige allgemeine Substanz, als die unwandelbare einfache Dingheit vorhanden, welche eben so in viele vollkommen selbstständige Wesen wie das Licht in Sterne als unzählige für sich leuchtende Punkte zerspringt, die in ihrem absoluten Fürsichseyn nicht nur an sich in der einfachen selbstständigen Substanz aufgelößt sind, sondern für sich selbst; sie sind sich bewußt diese einzelne selbstständige Wesen dadurch zu seyn, daß sie ihre Einzelnheit aufopfern und diese allgemeine Substanz ihre Seele und Wesen ist; so wie dieß Allgemeine wieder das Thun ihrer als Einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk ist.

Das rein einzelne Thun und Treiben des Individuums bezieht sich auf die Bedürfnisse, welche es als Naturwesen, d. h. als seyende Einzelnheit hat. Daß selbst diese seine gemeinsten Funktionen nicht zunichte werden, sondern Wirklichkeit haben, geschieht durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die Macht des ganzen Volks. — Nicht nur aber diese Form des Bestehens seines Thuns überhaupt hat es in der allge=

meinen Substanz, sondern eben so sehr seinen Inhalt; was es thut, ist die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller. Dieser Inhalt, insofern er sich vollkommen vereinzelt, ist in seiner Wirklichkeit in das Thun Aller verschränkt. Die Arbeit des Individuums für seine Bedürfnisse ist eben so sehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der Andern als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der Andern. — Wie der Einzelne in seiner einzelnen Arbeit schon eine allgemeine Arbeit bewußtlos vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen bewußten Gegenstand; das Ganze wird als Ganzes sein Werk, für das er sich aufopfert, und eben dadurch sich selbst von ihm zurückerhält. — Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbstständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseyns, in der Negation ihrer selbst, ihre positive Bedeutung für sich zu seyn, gäbe. Diese Einheit des Seyns für Anderes oder des sich zum Dinge Machens, und des Fürsichseyns, diese allgemeine Substanz redet ihre allgemeine Sprache in den Sitten und Gesetzen seines Volks; aber dieß seyende unwandelbare Wesen ist nichts anderes als der Ausdruck der ihr entgegengesetzt scheinenden einzelnen Individualität selbst; die Gesetze sprechen das aus, was jeder Einzelne ist, und thut; das Individuum erkennt sie nicht nur als seine allgemeine gegenständliche Dingheit, sondern eben so sehr sich in ihr, oder als vereinzelt in seiner eigenen Individualität und in jedem seiner Mitbürger. In dem allgemeinen Geiste hat daher jeder nur die Gewißheit seiner selbst, nichts anderes in der seyenden Wirklichkeit zu finden, als sich selbst; er ist der Andern so gewiß als seiner. — Ich schaue es in allen an, daß sie für sich selbst nur diese selbstständigen Wesen sind, als Ich es bin; Ich schaue die freie Einheit mit den Andern in ihnen so an, daß sie wie durch Mich, so durch die Andern selbst ist. Sie als Mich, Mich als Sie.

In einem freien Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; sie ist gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine Bestimmung, d. h. sein allgemeines und einzelnes Wesen, nicht nur ausgesprochen und als Dingheit vorhanden findet, sondern selbst dieses Wesen ist, und seine Bestimmung auch erreicht hat. Die weisesten Männer des Alterthums haben darum den Ausspruch gethan: daß die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volks gemäß zu leben.

Aus diesem Glücke aber, seine Bestimmung erreicht zu haben, und in ihr zu leben, ist das Selbstbewußtseyn, welches zunächst nur unmittelbar und dem Begriffe nach Geist ist, herausgetreten, oder auch, — es hat es noch nicht erreicht; denn beides kann auf gleiche Weise gesagt werden.

Die Vernunft muß aus diesem Glücke heraustreten; denn nur an sich oder unmittelbar ist das Leben eines freien Volks die reale Sittlichkeit, oder sie ist eine seyende, und damit ist auch dieser allgemeine Geist selbst ein Einzelner, das Ganze der Sitten und Gesetze, eine bestimmte sittliche Substanz, welche erst in dem höheren Momente, nämlich im Bewußtseyn über ihr Wesen, die Beschränkung auszieht, und nur in diesem Erkennen ihre absolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem Seyn; in diesem ist sie theils eine beschränkte, theils ist die absolute Beschränkung eben dieß, daß der Geist in der Form des Seyns ist.

Ferner ist daher das einzelne Bewußtseyn, wie es unmittelbar seine Existenz in der realen Sittlichkeit oder in dem Volke hat, ein gediegenes Vertrauen, dem sich der Geist nicht in seine abstrakte Momente aufgelößt hat, und das sich also auch nicht als reine Einzelnheit für sich zu seyn weiß. Ist es aber zu diesem Gedanken gekommen, wie es muß, so ist diese unmittelbare Einheit mit dem Geiste oder sein Seyn in ihm, sein Vertrauen verloren; es für sich isolirt, ist sich nun das

Wesen, nicht mehr der allgemeine Geist. Das Moment dieser Einzelnheit des Selbstbewußtseyns ist zwar in dem allgemeinen Geiste selbst, aber nur als eine verschwindende Größe, die, wie sie für sich auftritt, in ihm eben so unmittelbar sich auflößt und nur als Vertrauen zum Bewußtseyn kommt. Indem es sich so fixirt, — und jedes Moment, weil es Moment des Wesens ist, muß selbst dazu gelangen, als Wesen sich darzustellen, — so ist das Individuum den Gesetzen und Sitten gegenüber getreten; sie sind nur ein Gedanke ohne absolute Wesenheit, eine abstrakte Theorie ohne Wirklichkeit; es aber ist als dieses Ich sich die lebendige Wahrheit.

Oder das Selbstbewußtseyn hat dieses Glück noch nicht erreicht, sittliche Substanz, der Geist eines Volks zu seyn. Denn aus der Beobachtung zurückgekehrt, ist der Geist zuerst noch nicht als solcher durch sich selbst verwirklicht; er ist nur als inneres Wesen oder als die Abstraktion gesetzt. — Oder er ist erst unmittelbar; unmittelbar seyend aber ist er einzeln; er ist das praktische Bewußtseyn, das in seine vorgefundene Welt mit dem Zwecke einschreitet, sich in dieser Bestimmtheit eines Einzelnen zu verdoppeln, sich als Diesen, als sein seyendes Gegenbild zu erzeugen und sich dieser Einheit seiner Wirklichkeit mit dem gegenständlichen Wesen bewußt zu werden. Es hat die Gewißheit dieser Einheit; es gilt ihm, daß sie an sich oder daß diese Uebereinstimmung seiner und der Dingheit schon vorhanden ist, nur ihm noch durch es zu werden hat, oder daß sein Machen eben so das Finden derselben ist. Indem diese Einheit Glück heißt, wird dieß Individuum hiermit sein Glück zu suchen von seinem Geiste in die Welt hinausgeschickt.

Wennn also die Wahrheit dieses vernünftigen Selbstbewußtseyns für uns die sittliche Substanz ist, so ist hier für es der Anfang seiner sittlichen Welterfahrung. Von der Seite, daß es noch nicht zu jener geworden, dringt diese Bewegung auf

sie, und das, was in ihr sich aufhebt, sind die einzelnen Momente, die ihm isolirt gelten. Sie haben die Form eines unmittelbaren Wollens, oder Naturtriebs, der seine Befriedigung erreicht, welche selbst der Inhalt eines neuen Triebes ist. — Von der Seite aber, daß das Selbstbewußtseyn das Glück in der Substanz zu seyn verloren, sind diese Naturtriebe mit Bewußtseyn ihres Zwecks als der wahren Bestimmung und Wesenheit verbunden; die sittliche Substanz ist zum selbstlosen Prädikate herabgesunken, dessen lebendige Subjekte die Individuen sind, die ihre Allgemeinheit durch sich selbst zu erfüllen, und für ihre Bestimmung aus sich zu sorgen haben. — In jener Bedeutung also sind jene Gestalten das Werden der sittlichen Substanz, und gehen ihr vor; in dieser folgen sie, und lösen es für das Selbstbewußtseyn auf, was seine Bestimmung sey; nach jener Seite geht in der Bewegung, worin erfahren wird, was ihre Wahrheit ist, die Unmittelbarkeit oder Rohheit der Triebe verloren, und der Inhalt derselben in einen höheren über; nach dieser aber die falsche Vorstellung des Bewußtseyns, das in sie seine Bestimmung setzt. Nach jener ist das Ziel, das sie erreichen, die unmittelbare sittliche Substanz; nach dieser aber das Bewußtseyn derselben, und zwar ein solches, das sie als sein eigenes Wesen weiß; und insofern wäre diese Bewegung das Werden der Moralität, einer höheren Gestalt als jene. Allein diese Gestalten machen zugleich nur Eine Seite ihres Werdens aus, nämlich diejenige, welche in das Fürsichseyn fällt, oder worin das Bewußtseyn seine Zwecke aufhebt; nicht die Seite, nach welcher sie aus der Substanz selbst hervorgeht. Da diese Momente noch nicht die Bedeutung haben können, im Gegensatze gegen die verlorne Sittlichkeit zu Zwecken gemacht zu werden, so gelten sie hier zwar nach ihrem unbefangenen Inhalte, und das Ziel, nach welchem sie dringen, ist die sittliche Substanz. Aber indem unseren Zeiten jene Form derselben näher liegt, in welcher sie erscheinen, nachdem das Be-

wußtseyn sein sittliches Leben verloren und es suchend jene Formen wiederholt, so mögen sie mehr in dem Ausdrucke dieser Weise vorgestellt werden.

Das Selbstbewußtseyn, welches nur erst der Begriff des Geistes ist, tritt diesen Weg in der Bestimmtheit an, sich als einzelner Geist das Wesen zu seyn, und sein Zweck ist also, sich als Einzelnes die Verwirklichung zu geben und als dieses in ihr sich zu genießen.

In der Bestimmung sich als Fürsichseyendes das Wesen zu seyn, ist es die Negativität des Andern; in seinem Bewußtseyn tritt daher es selbst als das Positive einem solchen gegenüber, das zwar ist, aber für es die Bedeutung eines Nichtansichseyenden hat; das Bewußtseyn erscheint entzweit in diese vorgefundene Wirklichkeit, und in den Zweck, den es durch Aufheben derselben vollbringt, und statt jener vielmehr zur Wirklichkeit macht. Sein erster Zweck ist aber sein unmittelbares abstraktes Fürsichseyn, oder sich als dieses Einzelne in einem Andern oder ein anderes Selbstbewußtseyn als sich anzuschauen. Die Erfahrung, was die Wahrheit dieses Zwecks ist, stellt das Selbstbewußtseyn höher, und es ist sich nunmehr Zweck, insofern es zugleich allgemeines ist, und das Gesetz unmittelbar an ihm hat. In der Vollbringung dieses Gesetzes seines Herzens erfährt es aber, daß das einzelne Wesen hierbei sich nicht erhalten, sondern das Gute nur durch die Aufopferung desselben ausgeführt werden kann, und es wird zur Tugend. Die Erfahrung, welche sie macht, kann keine andere seyn, als daß ihr Zweck an sich schon ausgeführt ist, das Glück unmittelbar im Thun selbst sich findet, und das Thun selbst das Gute ist. Der Begriff dieser ganzen Sphäre, daß die Dingheit das Fürsichseyn des Geistes selbst ist, wird in ihrer Bewegung für das Selbstbewußtseyn. Indem es ihn gefunden, ist es sich also Realität als unmittelbar sich aussprechende Individualität, die keinen Widerstand an einer entgegengesetzten

Wirklichkeit mehr findet, und der nur dieß Aussprechen selbst Gegenstand und Zweck ist.

a. Die Lust und die Nothwendigkeit.

Das Selbstbewußtseyn, welches sich überhaupt die Realität ist, hat seinen Gegenstand an ihm selbst, aber als einen solchen, welchen es nur erst für sich hat, und der noch nicht seyend ist; das Seyn steht ihm als eine andere Wirklichkeit, denn die seinige ist, gegenüber; und es geht darauf, durch Vollführung seines Fürsichseyns sich als anderes selbstständiges Wesen anzuschauen. Dieser erste Zweck ist, seiner als einzelnen Wesens in dem andern Selbstbewußtseyn bewußt zu werden, oder dieß Andere zu sich selbst zu machen; es hat die Gewißheit, daß an sich schon dieß Andere es selbst ist. — Insofern es aus der sittlichen Substanz und dem ruhigen Seyn des Denkens zu seinem Fürsichseyn sich erhoben, so hat es das Gesetz der Sitte und des Daseyns, die Kenntnisse der Beobachtung und die Theorie, als einen grauen eben verschwindenden Schatten hinter sich; denn dieß ist vielmehr ein Wissen von einem solchen, dessen Fürsichseyn und Wirklichkeit eine andere, als die des Selbstbewußtseyns ist. Es ist in es statt des himmlisch scheinenden Geistes der Allgemeinheit des Wissens und Thuns, worin die Empfindung und der Genuß der Einzelnheit schweigt, der Erdgeist gefahren, dem das Seyn nur, welches die Wirklichkeit des einzelnen Bewußtseyns ist, als die wahre Wirklichkeit gilt.

> Es verachtet Verstand und Wissenschaft
> des Menschen allerhöchste Gaben —
> es hat dem Teufel sich ergeben
> und muß zu Grunde geh'n.

Es stürzt also ins Leben, und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht sich weniger sein Glück, als daß es dasselbige unmittelbar nimmt und genießt. Die Schatten von Wissenschaft, Gesetzen und

Grundsätzen, die allein zwischen ihm und seiner eigenen Wirklichkeit stehen, verschwinden, als ein lebloser Nebel, der es nicht mit der Gewißheit seiner Realität aufnehmen kann; es nimmt sich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird, welche eben so sehr selbst entgegen kommt, als sie genommen wird.

Sein Thun ist nur nach einem Momente ein Thun der *Begierde*; es geht nicht auf die Vertilgung des ganzen gegenständlichen Wesens, sondern nur auf die Form seines Andersseyns oder seiner Selbstständigkeit, die ein wesenloser Schein ist; denn *an sich* gilt es ihm für dasselbe Wesen, oder als seine Selbstheit. Das Element, worin die Begierde und ihr Gegenstand gleichgültig gegen einander und selbstständig bestehen, ist das *lebendige Daseyn*; der Genuß der Begierde hebt dieß, insofern es ihrem Gegenstande zukommt, auf. Aber hier ist dieß Element, welches beiden die abgesonderte Wirklichkeit giebt, vielmehr die Kategorie, ein Seyn, das wesentlich ein *vorgestelltes* ist; es ist daher das *Bewußtseyn* der Selbstständigkeit; — sey es nun das natürliche, oder das zu einem System von Gesetzen ausgebildete Bewußtseyn, welches die Individuen jedes für sich erhält. Diese Trennung ist nicht an sich für das Selbstbewußtseyn, welches als *seine eigene* Selbstheit das andere weiß. Es gelangt also zum Genusse der *Lust*, zum Bewußtseyn seiner Verwirklichung in einem als selbstständig erscheinenden Bewußtseyn, oder zur Anschauung der Einheit beider selbstständigen Selbstbewußtseyn. Es erreicht seinen Zweck, erfährt aber eben darin, was die Wahrheit desselben ist. Es begreift sich als *dieses einzelne fürsichseyende* Wesen, aber die Verwirklichung dieses Zwecks ist selbst das Aufheben desselben, denn es wird sich nicht Gegenstand als *dieses Einzelne*, sondern vielmehr als *Einheit* seiner selbst und des anderen Selbstbewußtseyns, hiermit als aufgehobenes Einzelnes oder als *Allgemeines*.

Die genossene Lust hat wohl die positive Bedeutung, sich

selbst als gegenständliches Selbstbewußtseyn geworden zu seyn, aber eben so sehr die negative, sich selbst aufgehoben zu haben; und indem es seine Verwirklichung nur in jener Bedeutung begriff, tritt seine Erfahrung als Widerspruch in sein Bewußtseyn ein, worin die erreichte Wirklichkeit seiner Einzelnheit sich von dem negativen Wesen vernichtet werden sieht, das wirklichkeitslos jener leer gegenübersteht und doch die verzehrende Macht desselben ist. Dieses Wesen ist nichts anderes als der Begriff dessen, was diese Individualität an sich ist. Sie ist aber noch die ärmste Gestalt des sich verwirklichenden Geistes; denn sie ist sich erst die Abstraktion der Vernunft, oder die Unmittelbarkeit der Einheit des Fürsich- und des Ansichseyns; ihr Wesen ist also nur die abstrakte Kategorie. Jedoch hat sie nicht mehr die Form des unmittelbaren einfachen Seyns, wie dem beobachtenden Geiste, wo sie das abstrakte Seyn, oder als Fremdes gesetzt, die Dingheit überhaupt ist. Hier ist in diese Dingheit das Fürsichseyn und die Vermittlung getreten. Sie tritt daher als Kreis auf, dessen Inhalt die entwickelte reine Beziehung der einfachen Wesenheiten ist. Die erlangte Verwirklichung dieser Individualität besteht daher in nichts anderem, als daß sie diesen Kreis von Abstraktionen aus der Eingeschlossenheit des einfachen Selbstbewußtseyns in das Element des Für-es-seyns, oder der gegenständlichen Ausbreitung herausgeworfen hat. Was dem Selbstbewußtseyn also in der genießenden Lust als sein Wesen zum Gegenstande wird, ist die Ausbreitung jener leeren Wesenheiten, der reinen Einheit, des reinen Unterschiedes, und ihrer Beziehung; weiter hat der Gegenstand, den die Individualität als ihr Wesen erfährt, keinen Inhalt. Er ist das, was die Nothwendigkeit genannt wird; denn die Nothwendigkeit, das Schicksal und dergleichen, ist eben dieses, von dem man nicht zu sagen weiß, was es thue, welches seine bestimmten Gesetze und positiver Inhalt sey, weil es der absolute als Seyn

angeschaute reine Begriff selbst ist, die einfache und leere aber unaufhaltsame und unstörbare Beziehung, deren Werk nur das Nichts der Einzelnheit ist. Sie ist dieser feste Zusammenhang, weil das Zusammenhängende die reinen Wesenheiten oder die leeren Abstraktionen sind; Einheit, Unterschied und Beziehung sind Kategorien, deren jede nichts an und für sich, nur in Beziehung auf ihr Gegentheil ist, und die daher nicht auseinanderkommen können. Sie sind durch ihren Begriff auf einander bezogen, denn sie sind die reinen Begriffe selbst; und diese absolute Beziehung und abstrakte Bewegung macht die Nothwendigkeit aus. Die nur einzelne Individualität, die nur erst den reinen Begriff der Vernunft zu ihrem Inhalte hat, statt aus der todten Theorie in das Leben sich gestürzt zu haben, hat sich also vielmehr nur in das Bewußtseyn der eigenen Leblosigkeit gestürzt, und wird sich nur als die leere und fremde Nothwendigkeit, als die todte Wirklichkeit zu Theil.

Der Uebergang geschieht aus der Form des Eins in die der Allgemeinheit, aus einer absoluten Abstraktion in die andere; aus dem Zwecke des reinen Fürsichseyns, das die Gemeinschaft mit Andern abgeworfen, in das reine Gegentheil, das dadurch eben so abstrakte Ansichseyn. Dieß erscheint hiermit so, daß das Individuum nur zu Grunde gegangen, und die absolute Sprödigkeit der Einzelnheit an der eben so harten aber kontinuirlichen Wirklichkeit zerstäubt ist. — Indem es als Bewußtseyn die Einheit seiner selbst und seines Gegentheils ist, ist dieser Untergang noch für es; sein Zweck und seine Verwirklichung, so wie der Widerspruch dessen, was ihm das Wesen war, und was an sich das Wesen ist; — es erfährt den Doppelsinn, der in dem liegt, was es that, nämlich sein Leben sich genommen zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod.

Dieser Uebergang seines lebendigen Seyns in die leblose Nothwendigkeit erscheint ihm daher als eine Verkehrung,

die durch nichts vermittelt ist. Das Vermittelnde müßte das seyn, worin beide Seiten eins wären, das Bewußtseyn also das eine Moment im andern erkännte, seinen Zweck und Thun in dem Schicksale, und sein Schicksal in seinem Zwecke und Thun, *sein eigenes Wesen* in dieser *Nothwendigkeit*. Aber diese Einheit ist für dieß Bewußtseyn eben die Lust selbst, oder das *einfache einzelne* Gefühl, und der Uebergang von dem Momente dieses seines Zwecks in das Moment seines wahren Wesens für es ein reiner Sprung in das Entgegengesetzte; denn diese Momente sind nicht im Gefühle enthalten und verknüpft, sondern nur im reinen Selbst, das ein Allgemeines oder das Denken ist. Das Bewußtseyn ist sich daher durch seine Erfahrung, worin ihm seine Wahrheit werden sollte, vielmehr ein Räthsel geworden, die Folgen seiner Thaten sind ihm nicht seine Thaten selbst; was ihm widerfährt, ist *für es* nicht die Erfahrung dessen, was es *an sich* ist; der Uebergang nicht eine bloße Formänderung desselben Inhalts und Wesens, einmal vorgestellt, als Inhalt und Wesen des Bewußtseyns, das andere Mal als Gegenstand oder *angeschautes* Wesen seiner selbst. Die *abstrakte Nothwendigkeit* gilt also für die nur negative unbegriffene *Macht der Allgemeinheit*, an welcher die Individualität zerschmettert wird.

Bis hierher geht die Erscheinung dieser Gestalt des Selbstbewußtseyns; das letzte Moment ihrer Existenz ist der Gedanke ihres Verlustes in der Nothwendigkeit, oder der Gedanke ihrer selbst als eines sich absolut *fremden* Wesens. Das Selbstbewußtseyn *an sich* hat aber diesen Verlust überlebt; denn diese Nothwendigkeit, oder reine Allgemeinheit ist *sein eigenes* Wesen. Diese Reflexion des Bewußtseyns in sich, die Nothwendigkeit als *sich* zu wissen, ist eine neue Gestalt desselben.

b. Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendünkels.

Was die Nothwendigkeit in Wahrheit am Selbstbewußtseyn

ist, dieß ist für seine neue Gestalt, worin es sich selbst als das Nothwendige ist; es weiß unmittelbar das Allgemeine, oder das Gesetz in sich zu haben; welches um dieser Bestimmung willen, daß es unmittelbar in dem Fürsichseyn des Bewußtseyns ist, das Gesetz des Herzens heißt. Diese Gestalt ist für sich als Einzelnheit Wesen, wie die vorige, aber sie ist um die Bestimmung reicher, daß ihr dieß Fürsichseyn als nothwendiges oder allgemeines gilt.

Das Gesetz also, das unmittelbar das eigne des Selbstbewußtseyns ist, oder ein Herz, das aber ein Gesetz an ihm hat, ist der Zweck, den es zu verwirklichen geht. Es ist zu sehen, ob seine Verwirklichung diesem Begriffe entsprechen, und ob es in ihr dieß sein Gesetz als das Wesen erfahren wird.

Diesem Herzen steht eine Wirklichkeit gegenüber; denn im Herzen ist das Gesetz nur erst für sich, noch nicht verwirklicht und also zugleich etwas Anderes, als der Begriff ist. Dieses Andere bestimmt sich dadurch als eine Wirklichkeit, die das Entgegengesetzte des Zuverwirklichenden, hiermit der Widerspruch des Gesetzes und der Einzelnheit ist. Sie ist also einer Seits ein Gesetz, von dem die einzelne Individualität gedrückt wird, eine gewaltthätige Ordnung der Welt, welche dem Gesetze des Herzens widerspricht; — und anderer Seits eine unter ihr leidende Menschheit, welche nicht dem Gesetze des Herzens folgt, sondern einer fremden Nothwendigkeit unterthan ist. — Diese Wirklichkeit, die der jetzigen Gestalt des Bewußtseyns gegenüber erscheint, ist, wie erhellt, nichts anderes als das vorhergehende entzweite Verhältniß der Individualität und ihrer Wahrheit, das Verhältniß einer grausamen Nothwendigkeit, von welcher jene erdrückt wird. Für uns tritt die vorhergehende Bewegung darum der neuen Gestalt gegenüber, weil diese an sich aus ihr entsprungen, das Moment, woraus sie herkommt, also nothwendig für sie ist; ihr aber erscheint es als ein Vorgefundenes, indem sie kein Bewußtseyn über ihren Ursprung

hat, und ihr das Wesen ist, vielmehr für sich selbst oder das Negative gegen dies positive Ansich zu seyn.

Diese dem Gesetze des Herzens widersprechende Nothwendigkeit, so wie das durch sie vorhandene Leiden, aufzuheben, darauf ist also diese Individualität gerichtet. Sie ist hiermit nicht mehr der Leichtsinn der vorigen Gestalt, die nur die einzelne Lust wollte, sondern die Ernsthaftigkeit eines hohen Zwecks, die ihre Lust in der Darstellung ihres vortrefflichen eigenen Wesens und in der Hervorbringung des Wohls der Menschheit sucht. Was sie verwirklicht, ist selbst das Gesetz, und ihre Lust zugleich die allgemeine aller Herzen. Beides ist ihr ungetrennt; ihre Lust das Gesetzmäßige, und die Verwirklichung des Gesetzes der allgemeinen Menschheit, Bereitung ihrer einzelnen Lust. Denn innerhalb ihrer selbst ist unmittelbar die Individualität und das Nothwendige Eins; das Gesetz, Gesetz des Herzens. Die Individualität ist noch nicht aus ihrer Stelle gerückt, und die Einheit beider nicht durch die vermittelnde Bewegung derselben, noch nicht durch die Zucht zu Stande gekommen. Die Verwirklichung des unmittelbaren ungezogenen Wesens gilt für Darstellung einer Vortrefflichkeit und für Hervorbringung des Wohls der Menschheit.

Das Gesetz dagegen, welches dem Gesetze des Herzens gegenübersteht, ist vom Herzen getrennt und frei für sich. Die Menschheit, die ihm angehört, lebt nicht in der beglückenden Einheit des Gesetzes mit dem Herzen, sondern entweder in grausamer Trennung und Leiden, oder wenigstens in der Entbehrung des Genusses seiner selbst bei der Befolgung des Gesetzes, und in dem Mangel des Bewußtseyns der eignen Vortrefflichkeit bei der Ueberschreitung desselben. Weil jene gewalthabende göttliche und menschliche Ordnung von dem Herzen getrennt ist, ist sie diesem ein Schein, welcher das verlieren soll, was ihm noch zugesellt ist, nämlich die Gewalt und die Wirklichkeit. Sie mag in ihrem Inhalte wohl zufälliger

Weise mit dem Gesetze des Herzens übereinstimmen, und dann kann sich dieses sie gefallen lassen; aber nicht das Gesetzmäßige rein als solches ist ihm das Wesen, sondern daß es darin das Bewußtseyn seiner selbst, daß es sich darin befriedigt habe. Wo der Inhalt der allgemeinen Nothwendigkeit aber nicht mit dem Herzen übereinstimmt, ist sie auch ihrem Inhalte nach nichts an sich, und muß dem Gesetze des Herzens weichen.

Das Individuum vollbringt also das Gesetz seines Herzens; es wird allgemeine Ordnung, und die Lust zu einer an und für sich gesetzmäßigen Wirklichkeit. Aber in dieser Verwirklichung ist es ihm in der That entflohen; es wird unmittelbar nur das Verhältniß, welches aufgehoben werden sollte. Das Gesetz des Herzens hört eben durch seine Verwirklichung auf, Gesetz des Herzens zu seyn. Denn es erhält darin die Form des Seyns, und ist nun allgemeine Macht, für welche dieses Herz gleichgültig ist, so daß das Individuum seine eigene Ordnung dadurch, daß es sie aufstellt, nicht mehr als die seinige findet. Durch die Verwirklichung seines Gesetzes bringt es daher nicht sein Gesetz, sondern, indem sie an sich die seinige, für es aber eine fremde ist, nur dieß hervor, in die wirkliche Ordnung sich zu verwickeln; und zwar in sie als eine ihm nicht nur fremde sondern feindliche Uebermacht. — Durch seine That setzt es sich in oder vielmehr als das allgemeine Element der seyenden Wirklichkeit, und seine That soll selbst nach seinem Sinne den Werth einer allgemeinen Ordnung haben. Aber damit hat es sich von sich selbst frei gelassen, es wächst als Allgemeinheit für sich fort und reinigt sich von der Einzelnheit; das Individuum, welches die Allgemeinheit nur in der Form seines unmittelbaren Fürsichseyns erkennen will, erkennt sich also nicht in dieser freien Allgemeinheit, während es ihr zugleich angehört, denn sie ist sein Thun. Dieß Thun hat daher die verkehrte Bedeutung, der allgemeinen Ordnung zu widersprechen, denn seine That soll

That seines einzelnen Herzens, nicht freie allgemeine Wirklichkeit seyn; und zugleich hat es sie in der That anerkannt, denn das Thun hat den Sinn, sein Wesen als freie Wirklichkeit zu setzen, d. h. die Wirklichkeit als sein Wesen anzuerkennen.

Das Individuum hat durch den Begriff seines Thuns die nähere Weise bestimmt, in welcher die wirkliche Allgemeinheit, der es sich angehörig gemacht, sich gegen es kehrt. Seine That gehört als Wirklichkeit dem Allgemeinen an; ihr Inhalt aber ist die eigene Individualität, welche sich als diese einzelne dem Allgemeinen entgegengesetzte erhalten will. Es ist nicht irgend ein bestimmtes Gesetz, von dessen Aufstellung die Rede wäre, sondern die unmittelbare Einheit des einzelnen Herzens mit der Allgemeinheit ist der zum Gesetze erhobene und geltensollende Gedanke, daß in dem, was Gesetz ist, jedes Herz sich selbst erkennen muß. Aber nur das Herz dieses Individuums hat seine Wirklichkeit in seiner That, welche ihm sein Fürsichseyn oder seine Lust ausdrückt, gesetzt. Sie soll unmittelbar als Allgemeines gelten, d. h. sie ist in Wahrheit etwas Besonderes, und hat nur die Form der Allgemeinheit, sein besonderer Inhalt soll als solcher für allgemein gelten. Daher finden in diesem Inhalte die Andern nicht das Gesetz ihres Herzens, sondern vielmehr das eines Andern vollbracht, und eben nach dem allgemeinen Gesetze, daß in dem, was Gesetz ist, jedes sein Herz finden soll, kehren sie sich eben so gegen die Wirklichkeit, welche es aufstellte, als es sich gegen die ihrige kehrte. Das Individuum findet also, wie zuerst nur das starre Gesetz, jetzt die Herzen der Menschen selbst seinen vortrefflichen Absichten entgegen und zu verabscheuen.

Weil dieß Bewußtseyn die Allgemeinheit nur erst als unmittelbare, und die Nothwendigkeii als Nothwendigkeit des Herzens kennt, ist ihm die Natur der Verwirklichung und der Wirksamkeit unbekannt, daß sie als das Seyende in ihrer

Wahrheit vielmehr das Ansichallgemeine ist, worin die Einzelnheit des Bewußtseyns, die sich ihr anvertraut, um als diese unmittelbare Einzelnheit zu seyn, vielmehr untergeht; statt dieses seines Seyns erlangt es also in dem Seyn die Entfremdung seiner selbst. Dasjenige, worin es sich nicht erkennt, ist aber nicht mehr die todte Nothwendigkeit, sondern die Nothwendigkeit als belebt durch die allgemeine Individualität. Es nahm diese göttliche und menschliche Ordnung, die es geltend vorfand, für eine todte Wirklichkeit, worin, wie es selbst, das sich als dieses für sich seyende dem Allgemeinen entgegengesetzte Herz fixirt, so die ihr angehören, das Bewußtseyn ihrer selbst nicht hätten; es findet sie aber vielmehr von dem Bewußtseyn aller belebt, und als Gesetz aller Herzen. Es macht die Erfahrung, daß die Wirklichkeit belebte Ordnung ist, zugleich in der That eben dadurch, daß es das Gesetz seines Herzens verwirklicht; denn dieß heißt nichts anderes, als daß die Individualität sich als Allgemeines zum Gegenstande wird, worin es sich aber nicht erkennt.

Was also dieser Gestalt des Selbstbewußtseyns aus ihrer Erfahrung als das Wahre hervorgeht, widerspricht dem, was sie für sich ist. Was sie aber für sich ist, hat selbst die Form absoluter Allgemeinheit für sie, und es ist das Gesetz des Herzens, welches mit dem Selbstbewußtseyn unmittelbar Eins ist. Zugleich ist die bestehende und lebendige Ordnung eben so sein eigenes Wesen und Werk, es bringt nichts anderes hervor, als sie; sie ist in gleich unmittelbarer Einheit mit dem Selbstbewußtseyn. Dieses ist auf diese Weise, einer gedoppelten entgegengesetzten Wesenheit angehörend, an sich selbst widersprechend, und im Innersten zerrüttet. Das Gesetz dieses Herzens ist nur dasjenige, worin das Selbstbewußtseyn sich selbst erkennt; aber die allgemeine gültige Ordnung ist durch die Verwirklichung jenes Gesetzes eben so ihm sein eigenes Wesen und seine eigene Wirklichkeit geworden; was in seinem Bewußt-

seyn sich also widerspricht, ist beides in der Form des Wesens und seiner eignen Wirklichkeit für es.

Indem es dieß Moment seines sich bewußten Untergangs und darin das Resultat seiner Erfahrung ausspricht, zeigt es sich als diese innere Verkehrung seiner selbst, als die Verrücktheit des Bewußtseyns, welchem sein Wesen unmittelbar Unwesen, seine Wirklichkeit unmittelbar Unwirklichkeit ist. — Die Verrücktheit kann nicht dafür gehalten werden, daß überhaupt etwas Wesenloses für wesentlich, etwas Nichtwirkliches für wirklich gehalten werde, so daß das, was für den einen wesentlich oder wirklich ist, es für einen andern nicht wäre, und das Bewußtseyn der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, oder der Wesenheit und Unwesenheit auseinander fielen. — Wenn etwas in der That für das Bewußtseyn überhaupt wirklich und wesentlich, für mich aber nicht ist, so habe ich in dem Bewußtseyn seiner Nichtigkeit zugleich, da ich Bewußtseyn überhaupt bin, das Bewußtseyn seiner Wirklichkeit, — und indem sie beide fixirt sind, so ist dieß eine Einheit, welche der Wahnsinn im Allgemeinen ist. In diesem ist aber nur ein Gegenstand für das Bewußtseyn verrückt; nicht das Bewußtseyn als solches in und für sich selbst. In dem Resultate des Erfahrens, das sich hier ergeben hat, ist aber das Bewußtseyn in seinem Gesetze sich seiner selbst, als dieses Wirklichen bewußt; und zugleich indem ihm eben dieselbe Wesenheit, dieselbe Wirklichkeit entfremdet ist, ist es als Selbstbewußtseyn, als absolute Wirklichkeit sich seiner Unwirklichkeit bewußt, oder die beiden Seiten gelten ihm nach ihrem Widerspruche unmittelbar als sein Wesen, das also im Innersten verrückt ist.

Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über, in die Wuth des Bewußtseyns, gegen seine Zerstörung sich zu erhalten, und dieß dadurch, daß es die Verkehrtheit, welche es selbst ist, aus sich herauswirft, und sie als ein Anderes anzusehen und auszu=

sprechen sich anstrengt. Es spricht also die allgemeine Ordnung aus, als eine von fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken sich entschädigenden Dienern derselben erfundene und zum namenlosen Elende der betrognen Menschheit gehandhabte Verkehrung des Gesetzes des Herzens und seines Glücks. — Das Bewußtseyn spricht in dieser seiner Verrücktheit die Individualität als das Verrückende und Verkehrte aus, aber eine fremde und zufällige. Aber das Herz, oder die unmittelbar allgemeinseynwollende Einzelnheit des Bewußtseyns ist dieß Verrückende und Verkehrte selbst, und sein Thun nur die Hervorbringung dessen, daß dieser Widerspruch seinem Bewußtseyn wird. Denn das Wahre ist ihm das Gesetz des Herzens, — ein bloß Gemeintes, das nicht, wie die bestehende Ordnung, den Tag ausgehalten hat, sondern vielmehr, wie es sich diesem zeigt, zu Grunde geht. Dieß sein Gesetz sollte Wirklichkeit haben; hierin ist ihm das Gesetz als Wirklichkeit, als geltende Ordnung Zweck und Wesen, aber unmittelbar ist ihm eben so die Wirklichkeit, eben das Gesetz als geltende Ordnung, vielmehr das Nichtige. — Eben so seine eigne Wirklichkeit, es selbst als Einzelnheit des Bewußtseyns ist sich das Wesen; aber es ist ihm Zweck sie seyend zu setzen; es ist ihm also unmittelbar vielmehr sein Selbst als Nichteinzelnes das Wesen, oder Zweck als Gesetz, eben darin als eine Allgemeinheit, welche es für sein Bewußtseyn selbst sey. — Dieser sein Begriff wird durch sein Thun zu seinem Gegenstande; sein Selbst erfährt es also vielmehr als das Unwirkliche, und die Unwirklichkeit als seine Wirklichkeit. Es ist also nicht eine zufällige und fremde Individualität, sondern eben dieses Herz nach allen Seiten in sich das Verkehrte und Verkehrende.

Indem aber die unmittelbar allgemeine Individualität das Verkehrte und Verkehrende ist, ist nicht weniger diese allgemeine

Ordnung, da sie das Gesetz aller Herzen, d. h. des Verkehrten ist, selbst an sich das Verkehrte, wie die tobende Verrücktheit es aussprach; Einmal erweist sie sich in dem Widerstande, welchen das Gesetz eines Herzens an den andern Einzelnen findet, Gesetz aller Herzen zu seyn. Die bestehenden Gesetze werden gegen das Gesetz eines Individuums vertheidigt, weil sie nicht bewußtlose leere und todte Nothwendigkeit, sondern geistige Allgemeinheit und Substanz sind, worin diejenigen, an denen sie ihre Wirklichkeit hat, als Individuen leben, und ihrer selbst bewußt sind; so daß, wenn sie auch über diese Ordnung, als ob sie dem innern Gesetze zuwiderlaufe, klagen und die Meinungen des Herzens gegen sie halten, in der That mit ihrem Herzen an ihr als ihrem Wesen hängen; und wenn diese Ordnung ihnen genommen wird, oder sie selbst sich daraussetzen, sie alles verlieren. Indem hierin eben die Wirklichkeit und Macht der öffentlichen Ordnung besteht, erscheint also diese als das sich selbst gleiche allgemein belebte Wesen, und die Individualität als die Form derselben. — Aber diese Ordnung ist eben so das Verkehrte.

Denn darin, daß sie das Gesetz aller Herzen ist, daß alle Individuen unmittelbar dieses Allgemeine sind, ist sie eine Wirklichkeit, welche nur die Wirklichkeit der für sich seyenden Individualität, oder des Herzens ist. Das Bewußtseyn, welches das Gesetz seines Herzens aufstellt, erfährt also Widerstand von andern, weil es den eben so einzelnen Gesetzen ihres Herzens widerspricht, und diese thun in ihrem Widerstande nichts anderes, als ihr Gesetz aufstellen und geltend machen. Das Allgemeine, das vorhanden ist, ist daher nur ein allgemeiner Widerstand und Bekämpfung aller gegen einander, worin jeder seine eigene Einzelnheit geltend macht, aber zugleich nicht dazu kommt, weil sie denselben Widerstand erfährt, und durch die andern gegenseitig aufgelößt wird. Was öffentliche Ordnung scheint, ist also diese allgemeine Befehdung, worin jeder an sich reißt, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelnheit der An=

dern ausübt und die seinige festsetzt, die eben so durch Andere verschwindet. Sie ist der Weltlauf, der Schein eines bleibenden Ganges, der nur eine gemeinte Allgemeinheit, und dessen Inhalt vielmehr das wesenlose Spiel der Festsetzung der Einzelnheiten und ihrer Auflösung ist.

Betrachten wir beide Seiten der allgemeinen Ordnung gegen einander, so hat die letztere Allgemeinheit zu ihrem Inhalte die unruhige Individualität, für welche die Meinung, oder die Einzelnheit Gesetz, das Wirkliche unwirklich, und das Unwirkliche das Wirkliche ist. Sie ist aber zugleich die Seite der Wirklichkeit der Ordnung, denn ihr gehört das Fürsichseyn der Individualität an. — Die andere Seite ist das Allgemeine als ruhiges Wesen, aber eben darum nur als ein Inneres, das nicht gar nicht, aber doch keine Wirklichkeit ist, und nur durch Aufhebung der Individualität, welche sich die Wirklichkeit angemaßt hat, selbst wirklich werden kann. Diese Gestalt des Bewußtseyns, sich in dem Gesetze, in dem an sich Wahren und Guten nicht als die Einzelnheit, sondern nur als Wesen zu werden, die Individualität aber als das Verkehrte und Verkehrende zu wissen, und daher die Einzelnheit des Bewußtseyns aufopfern zu müssen, ist die Tugend.

c. Die Tugend und der Weltlauf.

In der ersten Gestalt der thätigen Vernunft war das Selbstbewußtseyn sich reine Individualität, und ihr gegenüber stand die leere Allgemeinheit. In der zweiten hatten die beiden Theile des Gegensatzes, jeder die beiden Momente, Gesetz und Individualität an ihnen; der eine aber, das Herz, war ihre unmittelbare Einheit, der andere ihre Entgegensetzung. Hier im Verhältnisse der Tugend und des Weltlaufs sind beide Glieder, jedes Einheit und Gegensatz dieser Momente, oder eine Bewegung des Gesetzes und der Individualität gegen einander, aber eine entgegengesetzte. Dem Bewußtseyn der Tugend ist das Gesetz das Wesentliche und die Individualität das Aufzu-

hebende, und also sowohl an ihrem Bewußtseyn selbst als an dem Weltlaufe. An jenem ist die eigne Individualität in die Zucht unter das Allgemeine, das an sich Wahre und Gute, zu nehmen; es bleibt aber darin noch persönliches Bewußtseyn; die wahre Zucht ist allein die Aufopferung der ganzen Persönlichkeit, als die Bewährung, daß es in der That nicht noch an Einzelnheiten festgeblieben ist. In dieser einzelnen Aufopferung wird zugleich die Individualität an dem Weltlaufe vertilgt, denn sie ist auch einfaches beiden gemeinschaftliches Moment. — In diesem verhält sich die Individualität auf die verkehrte Weise, als sie am tugendhaften Bewußtseyn gesetzt ist, nämlich sich zum Wesen zu machen, und dagegen das an sich Gute und Wahre sich zu unterwerfen. — Der Weltlauf ist ferner eben so für die Tugend nicht nur dieß durch die Individualität verkehrte Allgemeine, sondern die absolute Ordnung ist gleichfalls gemeinschaftliches Moment, an dem Weltlaufe nur nicht als seyende Wirklichkeit für das Bewußtseyn vorhanden, sondern das innere Wesen desselben. Sie ist daher nicht erst durch die Tugend eigentlich hervorzubringen, denn das Hervorbringen ist, als Thun, Bewußtseyn der Individualität, und diese vielmehr aufzuheben; durch dieses Aufheben aber wird dem Ansich des Weltlaufs gleichsam nur Raum gemacht, an und für sich selbst in die Existenz zu treten.

Der allgemeine Inhalt des wirklichen Weltlaufs hat sich schon ergeben; näher betrachtet ist er wieder nichts anderes als die beiden vorhergehenden Bewegungen des Selbstbewußtseyns. Aus ihnen ist die Gestalt der Tugend hervorgegangen; indem sie ihr Ursprung sind, hat sie sie vor sich; sie geht aber darauf, ihren Ursprung aufzuheben, und sich zu realisiren, oder für sich zu werden. Der Weltlauf ist also einer Seits die einzelne Individualität, welche ihre Lust und Genuß sucht, darin zwar ihren Untergang findet, und hiermit das Allgemeine befriedigt. Aber diese Befriedigung selbst, so wie die übrigen Momente dieses

Verhältnisses, ist eine verkehrte Gestalt und Bewegung des Allgemeinen. Die Wirklichkeit ist nur die Einzelnheit der Lust und des Genusses, das Allgemeine aber ihr entgegengesetzt; eine Nothwendigkeit, welche nur die leere Gestalt desselben, eine nur negative Rückwirkung und inhaltloses Thun ist. — Das andere Moment des Weltlaufs ist die Individualität, welche an und für sich Gesetz seyn will, und in dieser Einbildung die bestehende Ordnung stört; das allgemeine Gesetz erhält sich zwar gegen diesen Eigendünkel, und tritt nicht mehr als ein dem Bewußtseyn Entgegengesetztes und Leeres, nicht als eine todte Nothwendigkeit auf, sondern als Nothwendigkeit in dem Bewußtseyn selbst. Aber wie es als die bewußte Beziehung der absolut widersprechenden Wirklichkeit existirt, ist es die Verrücktheit; wie es aber als gegenständliche Wirklichkeit ist, ist es die Verkehrtheit überhaupt. Das Allgemeine stellt sich also wohl in beiden Seiten als die Macht ihrer Bewegung dar, aber die Existenz dieser Macht ist nur die allgemeine Verkehrung.

Von der Tugend soll es nun seine wahrhafte Wirklichkeit erhalten durch das Aufheben der Individualität, des Princips der Verkehrung; ihr Zweck ist, hierdurch den verkehrten Weltlauf wieder zu verkehren und sein wahres Wesen hervorzubringen. Dieß wahre Wesen ist an dem Weltlaufe nur erst als sein Ansich, es ist noch nicht wirklich; und die Tugend glaubt es daher nur. Diesen Glauben geht sie zum Schauen zu erheben, ohne aber der Früchte ihrer Arbeit und Aufopferung zu genießen. Denn insofern sie Individualität ist, ist sie das Thun des Kampfes, den sie mit dem Weltlaufe eingeht; ihr Zweck und wahres Wesen aber ist die Besiegung der Wirklichkeit des Weltlaufs; die dadurch bewirkte Existenz des Guten ist hiermit das Aufhören ihres Thuns, oder des Bewußtseyns der Individualität. — Wie dieser Kampf selbst bestanden werde, was die Tugend in ihm erfährt, ob durch die Aufopferung, welche sie über sich nimmt, der Weltlauf unterliege, die Tugend aber

siege, — dieß muß sich aus der Natur der lebendigen Waffen entscheiden, welche die Kämpfer führen. Denn die Waffen sind nichts anderes, als das Wesen der Kämpfer selbst, das nur für sie beide gegenseitig hervortritt. Ihre Waffen haben sich hiermit schon aus dem ergeben, was an sich in diesem Kampfe vorhanden ist.

Das Allgemeine ist für das tugendhafte Bewußtseyn im Glauben, oder an sich wahrhaft; noch nicht eine wirkliche, sondern eine abstracte Allgemeinheit; an diesem Bewußtseyn selbst ist es als Zweck, an dem Weltlaufe als Inneres. In eben dieser Bestimmung stellt das Allgemeine sich auch an der Tugend für den Weltlauf dar; denn sie will das Gute erst ausführen, und giebt selbst es noch nicht für Wirklichkeit aus. Diese Bestimmtheit kann auch so betrachtet werden, daß das Gute, indem es in dem Kampf gegen den Weltlauf auftritt, damit sich darstellt, als seyend für ein Anderes; als Etwas, das nicht an und für sich selbst ist, denn sonst würde es nicht durch Bezwingung seines Gegentheils sich erst seine Wahrheit geben wollen. Es ist nur erst für ein Anderes, heißt dasselbe, was vorher von ihm in der entgegengesetzten Betrachtung sich zeigte, nämlich es ist erst eine Abstraktion, welche nur in dem Verhältnisse, nicht an und für sich, Realität hat.

Das Gute oder Allgemeine, wie es also hier auftritt, ist dasjenige, was die Gaben, Fähigkeiten, Kräfte genannt wird. Es ist eine Weise des Geistigen zu seyn, worin es als ein Allgemeines vorgestellt wird, das zu seiner Belebung und Bewegung des Princips der Individualität bedarf, und in dieser seine Wirklichkeit hat. Von diesem Princip, insofern es am Bewußtseyn der Tugend ist, wird dieß Allgemeine gut angewendet, von ihm aber, insofern es am Weltlauf ist, gemißbraucht; — ein passives Werkzeug, das von der Hand der freien Individualität regiert, gleichgültig gegen den Gebrauch, den sie von ihm macht, auch zur Hervorbringung einer Wirk-

lichkeit gemißbraucht werden kann, die seine Zerstörung ist; eine leblose eigner Selbstständigkeit entbehrende Materie, die so oder auch anders und selbst zu ihrem Verderben geformt werden kann.

Indem dieß Allgemeine dem Bewußtseyn der Tugend, wie dem Weltlaufe auf gleiche Weise zu Gebote steht, so ist nicht abzusehen, ob so ausgerüstet, die Tugend das Laster besiegen werde. Die Waffen sind dieselben; sie sind diese Fähigkeiten und Kräfte. Zwar hat die Tugend ihren Glauben an die ursprüngliche Einheit ihres Zwecks und des Wesens des Weltlaufs in den Hinterhalt gelegt, welcher dem Feinde während des Kampfes in den Rücken fallen und an sich ihn vollbringen soll; so daß hierdurch in der That für den Ritter der Tugend sein eigenes Thun und Kämpfen eigentlich eine Spiegelfechterei ist, die er nicht für Ernst nehmen kann, weil er seine wahrhafte Stärke darin setzt, daß das Gute an und für sich selbst sey, d. h. sich selbst vollbringe, — eine Spiegelfechterei, die er auch nicht zum Ernste werden lassen darf. Denn dasjenige, was er gegen den Feind kehrt, und gegen sich gekehrt findet, und dessen Abnutzung und Beschädigung er sowohl an ihm selbst, als seinem Feinde daran wagt, soll nicht das Gute selbst seyn; denn für dessen Bewahrung und Ausführung kämpft er; sondern was daran gewagt wird, sind nur die gleichgültigen Gaben und Fähigkeiten. Allein diese sind in der That nichts anderes, als eben dasjenige individualitätslose Allgemeine selbst, welches durch den Kampf erhalten und verwirklicht werden soll. — Es ist aber zugleich durch den Begriff des Kampfes selbst unmittelbar bereits verwirklicht; es ist das Ansich, das Allgemeine; und seine Verwirklichung heißt nur dieses, daß es zugleich für ein Anderes sey. Die beiden oben angegebenen Seiten, nach deren jeder es zu einer Abstraktion wurde, sind nicht mehr getrennt, sondern in und durch den Kampf ist das Gute auf beide Weisen zumal gesetzt. — Das

tugendhafte Bewußtseyn tritt aber in den Kampf gegen den Weltlauf als gegen ein dem Guten Entgegengesetztes; was er ihm hierin darbietet, ist das Allgemeine, nicht nur als abstraktes Allgemeines, sondern als ein von der Individualität belebtes und für ein Anderes Seyendes, oder das wirkliche Gute. Wo also die Tugend den Weltlauf anfaßt, trifft sie immer auf solche Stellen, die die Existenz des Guten selbst sind, das in alle Erscheinungen des Weltlaufs, als das Ansich des Weltlaufs, unzertrennlich verschlungen ist, und in der Wirlichkeit desselben auch sein Daseyn hat; er ist also für sie unverwundbar. Eben solche Existenzen des Guten und hiermit unverletzliche Verhältnisse sind alle Momente, welche von der Tugend selbst an ihr daran gesetzt und aufgeopfert werden sollten. Das Kämpfen kann daher nur ein Schwanken zwischen Bewahren und Aufopfern seyn; oder vielmehr kann weder Aufopferung des Eigenen, noch Verletzung des Fremden Statt finden. Die Tugend gleicht nicht nur jenem Streiter, dem es im Kampfe allein darum zu thun ist, sein Schwerdt blank zu erhalten, sondern sie hat auch den Streit darum begonnen, die Waffen zu bewahren; und nicht nur kann sie die ihrigen nicht gebrauchen, sondern muß auch die des Feindes unverletzt erhalten, und sie gegen sich selbst schützen, denn alle sind edle Theile des Guten, für welches sie in den Kampf ging.

Diesem Feinde dagegen ist nicht das Ansich, sondern die Individualität das Wesen; seine Kraft also das negative Princip, welchem nichts bestehend und absolut heilig ist, sondern welches den Verlust von Allem und Jedem wagen und ertragen kann. Hierdurch ist ihm der Sieg eben so sehr an ihm selbst gewiß, als durch den Widerspruch, in welchen sich sein Gegner verwickelt. Was der Tugend an sich ist, ist dem Weltlaufe nur für ihn; er ist frei von jedem Momente, das für sie fest und woran sie gebunden ist. Er hat ein solches Moment dadurch, daß es für ihn nur als ein solches gilt, das er eben so wohl

aufheben als bestehen lassen kann, in seiner Gewalt und damit auch den daran befestigten tugendhaften Ritter. Dieser kann sich davon nicht als von einem äußerlich umgeworfenen Mantel loswickeln, und durch Hinterlassung desselben sich frei machen; denn es ist ihm das nicht aufzugebende Wesen.

Was endlich den Hinterhalt betrifft, aus welchem das gute Ansich dem Weltlaufe listigerweise in den Rücken fallen soll, so ist diese Hoffnung an sich nichtig. Der Weltlauf ist das wache seiner selbst gewisse Bewußtseyn, das nicht von hinten an sich kommen läßt, sondern allenthalben die Stirne bietet; denn er ist dieses, daß alles für ihn ist, daß alles vor ihm steht. Das gute Ansich aber, ist es für seinen Feind, so ist es in dem Kampfe, den wir gesehen haben; insofern es aber nicht für ihn, sondern an sich ist, ist es das passive Werkzeug der Gaben und Fähigkeiten, die wirklichkeitslose Materie; als Daseyn vorgestellt, wäre es ein schlafendes und dahinten, man weiß nicht wo, bleibendes Bewußtseyn.

Die Tugend wird also von dem Weltlaufe besiegt, weil das abstrakte unwirkliche Wesen in der That ihr Zweck ist, und weil in Ansehung der Wirklichkeit ihr Thun auf Unterschieden beruht, die allein in den Worten liegen. Sie wollte darin bestehen, durch Aufopferung der Individualität das Gute zur Wirklichkeit zu bringen, aber die Seite der Wirklichkeit ist selbst nichts anderes, als die Seite der Individualität. Das Gute sollte dasjenige seyn, was an sich, und dem, was ist, entgegengesetzt ist, aber das Ansich ist, nach seiner Realität und Wahrheit genommen, vielmehr das Seyn selbst. Das Ansich ist zunächst die Abstraktion des Wesens gegen die Wirklichkeit; aber die Abstraktion ist eben dasjenige, was nicht wahrhaft, sondern nur für das Bewußtseyn ist; d. h. aber, es ist selbst dasjenige, was wirklich genannt wird; denn das Wirkliche ist, was wesentlich für ein Anderes ist; oder es ist das Seyn. Das Bewußtseyn der

Tugend aber beruht auf diesem Unterschiede des Ansich und des Seyns, der keine Wahrheit hat. — Der Weltlauf sollte die Verkehrung des Guten seyn, weil er die Individualität zu seinem Princip hatte; allein diese ist das Princip der Wirklichkeit; denn eben sie ist das Bewußtseyn, wodurch das Ansichseyende eben so sehr für ein Anderes ist; er verkehrt das Unwandelbare, aber er verkehrt es in der That aus dem Nichts der Abstraktion in das Seyn der Realität.

Der Weltlauf siegt also über das, was die Tugend im Gegensatze gegen ihn ausmacht; er siegt über sie, der die wesenlose Abstraktion das Wesen ist. Er siegt aber nicht über etwas Reales, sondern über das Erschaffen von Unterschieden, welche keine sind, über diese pomphaften Reden vom Besten der Menschheit, und der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung für's Gute, und dem Mißbrauche der Gaben; — solcherlei ideale Wesen und Zwecke sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen, erbauen, aber nichts aufbauen; Deklamationen, welche nur diesen Inhalt bestimmt aussprechen, daß das Individuum, welches für solche edle Zwecke zu handeln vorgiebt, und solche vortreffliche Redensarten führt, sich für ein vortreffliches Wesen gilt; — eine Aufschwellung, welche sich und andern den Kopf groß macht, aber groß von einer leeren Aufgeblasenheit. — Die antike Tugend hatte ihre bestimmte sichere Bedeutung, denn sie hatte an der Substanz des Volks ihre inhaltsvolle Grundlage, und ein wirkliches schon existirendes Gutes zu ihrem Zwecke; sie war daher auch nicht gegen die Wirklichkeit als eine allgemeine Verkehrtheit und gegen einen Weltlauf gerichtet. Die betrachtete aber ist aus der Substanz heraus, eine wesenlose Tugend, eine Tugend nur der Vorstellung und der Worte, die jenes Inhalts entbehren. — Diese Leerheit der mit dem Weltlaufe kämpfenden Rednerei würde sich sogleich aufdecken, wenn gesagt werden sollte, was ihre Redensarten bedeuten; — sie

werden daher als bekannt vorausgesetzt. Die Forderung, dieß Bekannte zu sagen, würde entweder durch einen neuen Schwall von Redensarten erfüllt, oder ihr die Berufung auf das Herz entgegengesetzt, welches innerhalb es sage, was sie bedeuten, d. h. die Unvermögenheit, es in der That zu sagen, würde eingestanden. — Die Richtigkeit jener Rednerei scheint auch auf eine bewußtlose Art für die Bildung unsers Zeitalters Gewißheit erlangt zu haben; indem aus der ganzen Masse jener Redensarten, und der Weise, sich damit aufzuspreizen, alles Interesse verschwunden ist; ein Verlust, der sich darin ausdrückt, daß sie nur Langeweile machen.

Das Resultat also, welches aus diesem Gegensatze hervorgeht, besteht darin, daß das Bewußtseyn die Vorstellung von einem an sich Guten, das noch keine Wirklichkeit hätte, als einen leeren Mantel fahren läßt. Es hat in seinem Kampfe die Erfahrung gemacht, daß der Weltlauf so übel nicht ist, als er aussah; denn seine Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Allgemeinen. Es fällt mit dieser Erfahrung das Mittel, durch Aufopferung der Individualität das Gute hervorzubringen, hinweg; denn die Individualität ist gerade die Verwirklichung des Ansichseyenden; und die Verkehrung hört auf, als eine Verkehrung des Guten angesehen zu werden, denn sie ist vielmehr eben die Verkehrung desselben, als eines bloßen Zwecks, in die Wirklichkeit; die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen.

In der That ist hiermit aber eben so dasjenige besiegt worden und verschwunden, was als Weltlauf dem Bewußtseyn des Ansichseyenden gegenüberstand. Das Fürsichseyn der Individualität war daran dem Wesen oder Allgemeinen entgegengesetzt, und erschien als eine von dem Ansichseyn getrennte Wirklichkeit. Indem aber sich gezeigt hat, daß die Wirklichkeit in ungetrennter Einheit mit dem Allgemeinen ist, so erweist sich das Fürsichseyn des Weltlaufs eben so, wie das Ansich der

Tugend nur eine Ansicht ist, auch nicht mehr zu seyn. Die Individualität des Weltlaufs mag wohl nur für sich oder eigennützig zu handeln meinen; sie ist besser als sie meint, ihr Thun ist zugleich ansichseyendes allgemeines Thun. Wenn sie eigennützig handelt, so weiß sie nur nicht, was sie thut, und wenn sie versichert, alle Menschen handeln eigennützig, so behauptet sie nur, alle Menschen haben kein Bewußtseyn darüber, was das Thun ist. — Wenn sie für sich handelt, so ist dieß eben die Hervorbringung des nur erst Ansichseyenden zur Wirklichkeit; der Zweck des Fürsichseyns also, der dem Ansich sich entgegengesetzt meint, — seine leere Pfiffigkeit, so wie seine feinen Erklärungen, die den Eigennutz überall aufzuzeigen wissen, sind eben so verschwunden, als der Zweck des Ansich und seine Rednerei.

Es ist also das Thun und Treiben der Individualität Zweck an sich selbst; der Gebrauch der Kräfte, das Spiel ihrer Aeußerungen ist es, was ihnen, die sonst das todte Ansich wären, Leben giebt, das Ansich nicht ein unausgeführtes existenzloses und abstraktes Allgemeines, sondern es selbst ist unmittelbar diese Gegenwart und Wirklichkeit des Prozesses der Individualität.

C.

Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist.

Das Selbstbewußtseyn hat jetzt den Begriff von sich erfaßt, der erst nur der unsrige von ihm war, nämlich in der Gewißheit seiner selbst alle Realität zu seyn, und Zweck und Wesen ist ihm nunmehr die sich bewegende Durchdringung des Allgemeinen, — der Gaben und Fähigkeiten, — und der Individualität. — Die einzelnen Momente dieser Erfüllung und Durchdringung vor der Einheit, in welche sie zusammengegangen, sind die bisher betrachteten Zwecke. Sie sind als Abstraktionen

und Chimären verschwunden, die jenen ersten schalen Gestalten des geistigen Selbstbewußtseyns angehören, und ihre Wahrheit nur in dem gemeinten Seyn des Herzens, der Einbildung und der Reden haben, nicht in der Vernunft, die jetzt an und für sich ihrer Realität gewiß, sich nicht mehr als Zweck im Gegensatze gegen die unmittelbar seyende Wirklichkeit erst hervorzubringen sucht, sondern zum Gegenstande ihres Bewußtseyns die Kategorie als solche hat. — Es ist nämlich die Bestimmung des für sich seyenden oder negativen Selbstbewußtseyns, in welcher die Vernunft auftrat, aufgehoben; es fand eine Wirklichkeit vor, die das Negative seiner wäre, und durch deren Aufheben es erst sich seinen Zweck verwirklichte. Indem aber Zweck und Ansichseyn als dasselbe sich ergeben hat, was das Seyn für Anderes und die vorgefundene Wirklichkeit ist, trennt sich die Wahrheit nicht mehr von der Gewißheit; es werde nun der gesetzte Zweck für die Gewißheit seiner selbst, und die Verwirklichung desselben für die Wahrheit, oder aber der Zweck für die Wahrheit, und die Wirklichkeit für die Gewißheit genommen; sondern das Wesen und der Zweck an und für sich selbst ist die Gewißheit der unmittelbaren Realität selbst, die Durchdringung des Ansich- und Fürsichseyns, des Allgemeinen und der Individualität; das Thun ist an ihm selbst seine Wahrheit und Wirklichkeit, und die Darstellung oder das Aussprechen der Individualität ist ihm Zweck an und für sich selbst.

Mit diesem Begriffe ist also das Selbstbewußtseyn aus den entgegengesetzten Bestimmungen, welche die Kategorie für es, und sein Verhalten zu ihr, als beobachtendes und dann als thätiges hatte, in sich zurückgegangen. Es hat die reine Kategorie selbst zu seinem Gegenstande, oder es ist die Kategorie, welche ihrer selbst bewußt geworden. Die Rechnung ist dadurch mit seinen vorherigen Gestalten abgeschlossen; sie liegen hinter ihm in Vergessenheit, treten nicht als seine vorgefundene Welt gegenüber,

sondern entwickeln sich nur innerhalb seiner selbst als durchsichtige Momente. Doch treten sie noch in seinem Bewußtseyn als eine Bewegung unterschiedener Momente aus einander, die sich noch nicht in ihre substantielle Einheit zusammengefaßt hat. Aber in allen hält es die einfache Einheit des Seyns und des Selbsts fest, die ihre Gattung ist. —

Das Bewußtseyn hat hiermit allen Gegensatz und alle Bedingung seines Thuns abgeworfen; es geht frisch von sich aus, und nicht auf ein Anderes, sondern auf sich selbst. Indem die Individualität die Wirklichkeit an ihr selbst ist, ist der Stoff des Wirkens und der Zweck des Thuns an dem Thun selbst. Das Thun hat daher das Ansehen der Bewegung eines Kreises, welcher frei im Leeren sich in sich selbst bewegt, ungehindert bald sich erweitert, bald verengert, und vollkommen zufrieden nur in und mit sich selbst spielt. Das Element, worin die Individualität ihre Gestalt darstellt, hat die Bedeutung eines reinen Aufnehmens dieser Gestalt; es ist der Tag überhaupt, dem das Bewußtseyn sich zeigen will. Das Thun verändert nichts, und geht gegen nichts; es ist die reine Form des Uebersetzens aus dem Nichtgesehenwerden in das Gesehenwerden, und der Inhalt, der zu Tage ausgebracht wird, und sich darstellt, nichts anderes, als was dieses Thun schon an sich ist. Es ist an sich, — dieß ist seine Form als gedachter Einheit; und es ist wirklich, — dieß ist seine Form als seyender Einheit; es selbst ist Inhalt nur in dieser Bestimmung der Einfachheit gegen die Bestimmung seines Uebergehens und seiner Bewegung.

a. Das geistige Thierreich und der Betrug, oder die Sache selbst.

Diese an sich reale Individualität ist zuerst wieder eine einzelne und bestimmte; die absolute Realität, als welche sie sich weiß, ist daher, wie sie derselben sich bewußt wird, die abstrakte allgemeine, welche ohne Erfüllung und Inhalt,

nur der leere Gedanke dieser Kategorie ist. — Es ist zu sehen, wie dieser Begriff der an sich selbst realen Individualität in seinen Momenten sich bestimmt, und wie ihr ihr Begriff von ihr selbst in das Bewußtseyn tritt.

Der Begriff dieser Individualität, wie sie als solche für sich selbst alle Realität ist, ist zunächst Resultat; sie hat ihre Bewegung und Realität noch nicht dargestellt, und ist hier unmittelbar als einfaches Ansichseyn gesetzt. Die Negativität aber, welche dasselbe ist, was als Bewegung erscheint, ist an dem einfachen Ansich als Bestimmtheit; und das Seyn oder das einfache Ansich wird ein bestimmter Umfang. Die Individualität tritt daher als ursprüngliche bestimmte Natur auf, — als ursprüngliche Natur, denn sie ist an sich, — als ursprünglich-bestimmte, denn das Negative ist am Ansich, und dieses ist dadurch eine Qualität. Diese Beschränkung des Seyns jedoch kann das Thun des Bewußtseyns nicht beschränken, denn dieses ist hier ein vollendetes Sichaufsichselbstbeziehen; die Beziehung auf Anderes ist aufgehoben, welche die Beschränkung desselben wäre. Die ursprüngliche Bestimmtheit der Natur ist daher nur einfaches Princip, — ein durchsichtiges allgemeines Element, worin die Individualität eben so frei und sichselbstgleich bleibt, als sie darin ungehindert ihre Unterschiede entfaltet, und reine Wechselwirkung mit sich in ihrer Verwirklichung ist. Wie das unbestimmte Thierleben etwa dem Elemente des Wassers, der Luft, oder der Erde, und innerhalb dieser wieder bestimmtern Prinzipien, seinen Odem einbläst, alle seine Momente in sie eintaucht, aber sie jener Beschränkung des Elements ungeachtet in seiner Macht und sich in seinem Eins erhält, und als diese besondere Organisation dasselbe allgemeine Thierleben bleibt.

Diese bestimmte ursprüngliche Natur des in ihr frei und ganz bleibenden Bewußtseyns erscheint als der unmittelbare und einzige eigentliche Inhalt dessen, was dem Individuum Zweck

ist; er ist zwar bestimmter Inhalt, aber er ist überhaupt Inhalt nur, insofern wir das Ansichseyn isolirt betrachten; in Wahrheit aber ist er die von der Individualität durchdrungene Realität; die Wirklichkeit, wie sie das Bewußtseyn als einzelnes an ihm selbst hat, und zunächst als seyend, noch nicht als thuend gesetzt ist. Für das Thun aber ist eines Theils jene Bestimmtheit darum nicht Beschränkung, über welche es hinauswollte, weil sie als seyende Qualität betrachtet die einfache Farbe des Elements ist, worin es sich bewegt; andern Theils aber ist die Negativität Bestimmtheit nur am Seyn; aber das Thun ist selbst nichts anderes als die Negativität; an der thuenden Individualität ist also die Bestimmtheit aufgelöst in Negativität überhaupt, oder den Inbegriff aller Bestimmtheit.

Die einfache ursprüngliche Natur nun tritt in dem Thun und dem Bewußtseyn des Thuns in den Unterschied, welcher diesem zukommt. Es ist zuerst als Gegenstand, und zwar als Gegenstand, wie er noch dem Bewußtseyn angehört, als Zweck vorhanden, und somit entgegengesetzt einer vorhandenen Wirklichkeit. Das andere Moment ist die Bewegung des als ruhend vorgestellten Zwecks, die Verwirklichung, als die Beziehung des Zwecks auf die ganz formelle Wirklichkeit, hiermit die Vorstellung des Ueberganges selbst, oder das Mittel. Das dritte ist endlich der Gegenstand, wie er nicht mehr Zweck, dessen das Thuende unmittelbar als des seinigen sich bewußt ist, sondern wie er aus ihm heraus und für es als ein Anderes ist. — Diese verschiedenen Seiten sind nun aber nach dem Begriffe dieser Sphäre so festzuhalten, daß der Inhalt in ihnen derselbe bleibt, und kein Unterschied hereinkommt, weder der Individualität und des Seyns überhaupt, noch des Zwecks gegen die Individualität als ursprüngliche Natur, noch gegen die vorhandene Wirklichkeit, eben so nicht des Mittels gegen sie als absoluten Zweck, noch der bewirkten Wirk-

lichkeit gegen den Zweck, oder die ursprüngliche Natur, oder das Mittel.

Fürs erste also ist die ursprünglich bestimmte Natur der Individualität, ihr unmittelbares Wesen noch nicht als thuend gesetzt, und heißt so besondere Fähigkeit, Talent, Charakter u. s. f. Diese eigenthümliche Tinktur des Geistes ist als der einzige Inhalt des Zwecks selbst, und ganz allein als die Realität zu betrachten. Stellte man sich das Bewußtseyn vor, als darüber hinausgehend, und einen andern Inhalt zur Wirklichkeit bringen wollend, so stellte man es sich vor, als ein Nichts in das Nichts hinarbeitend. — Dieß ursprüngliche Wesen ist ferner nicht nur Inhalt des Zwecks, sondern an sich auch die Wirklichkeit, welche sonst als gegebener Stoff des Thuns, als vorgefundene und im Thun zu bildende Wirklichkeit erscheint. Das Thun ist nämlich nur reines Uebersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten in die des dargestellten Seyns; das Ansichseyn jener dem Bewußtseyn entgegengesetzten Wirklichkeit ist zum bloßen leeren Scheine herabgesunken. Dieß Bewußtseyn, indem es sich zum Handeln bestimmt, läßt sich also durch den Schein der vorhandenen Wirklichkeit nicht irre machen, und eben so hat es sich aus dem Herumtreiben in leeren Gedanken und Zwecken auf den ursprünglichen Inhalt seines Wesens zusammenzuhalten. — Dieser ursprüngliche Inhalt ist zwar erst für das Bewußtseyn, indem es ihn verwirklicht hat; der Unterschied aber eines solchen, das für das Bewußtseyn nur innerhalb seiner, und einer außer ihm an sich seyenden Wirklichkeit ist, ist hinweggefallen. — Nur daß für es sey, was es an sich ist, muß es handeln, oder das Handeln ist eben das Werden des Geistes als Bewußtseyn. Was es an sich ist, weiß es also aus seiner Wirklichkeit. Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch das Thun zur Wirklichkeit gebracht hat. — Es scheint aber hiermit den Zweck seines Thuns nicht bestimmen zu können, ehe es gethan

hat; aber zugleich muß es, indem es Bewußtseyn ist, die Handlung vorher als die *ganz seinige*, d. h. als *Zweck*, vor sich haben. Das ans Handeln gehende Individuum scheint sich also in einem Kreise zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt, und hiermit keinen Anfang finden zu können, weil es sein ursprüngliches Wesen, das sein Zweck seyn muß, *erst aus der That* kennen lernt, aber um zu thun, *vorher den Zweck* haben muß. Eben darum aber hat es *unmittelbar* anzufangen, und unter welchen Umständen es sey, ohne weiteres Bedenken um *Anfang*, *Mittel* und *Ende* zur Thätigkeit zu schreiten; denn sein Wesen und *ansichseyende* Natur ist alles in Einem, Anfang, Mittel und Ende. Als *Anfang* ist sie in den *Umständen* des Handelns vorhanden, und das *Interesse*, welches das Individuum an Etwas findet, ist die schon gegebene Antwort auf die Frage: ob und was hier zu thun ist. Denn was eine vorgefundene Wirklichkeit zu seyn scheint, ist an sich seine ursprüngliche Natur, welche nur den Schein eines *Seyns* hat, — einen Schein, der in dem Begriffe des sich entzweienden Thuns liegt — aber als *seine* ursprüngliche Natur sich in dem *Interesse*, das es an ihr findet, ausspricht. — Eben so ist das *Wie*, oder die *Mittel* an und für sich bestimmt. Das *Talent* ist gleichfalls nichts anderes, als die bestimmte ursprüngliche Individualität, betrachtet als *inneres Mittel*, oder *Uebergang* des Zwecks zur Wirklichkeit. Das *wirkliche* Mittel aber und der reale Uebergang ist die Einheit des Talents, und der im Interesse vorhandenen Natur der Sache; jenes stellt am Mittel die Seite des Thuns, dieses die Seite des Inhalts vor, beide sind die Individualität selbst, als Durchdringung des Seyns und des Thuns. Was also vorhanden ist, sind vorgefundene *Umstände*, die *an sich* die ursprüngliche Natur des Individuums sind; alsdann das Interesse, welches sie eben als das *seinige* oder als Zweck setzt; endlich die Verknüpfung und Aufhebung dieses Gegensatzes

im Mittel. Diese Verknüpfung fällt selbst noch innerhalb des Bewußtseyns, und das so eben betrachtete Ganze ist die eine Seite eines Gegensatzes. Dieser noch übrige Schein von Entgegensetzung wird durch den Uebergang selbst oder das Mittel aufgehoben; — denn es ist Einheit des Aeußern und Innern, das Gegentheil der Bestimmtheit, welche es als inneres Mittel hat, es hebt sie also auf und setzt sich, diese Einheit des Thuns und des Seyns eben so als Aeußeres, als die wirklich gewordene Individualität selbst; d. i. die für sie selbst als das Seyende gesetzt ist. Die ganze Handlung tritt auf diese Weise weder als die Umstände, noch als Zweck noch als Mittel noch als Werk aus sich heraus.

Mit dem Werke aber scheint der Unterschied der ursprünglichen Naturen einzutreten; das Werk ist wie die ursprüngliche Natur, welche es ausdrückt, ein Bestimmtes; denn vom Thun frei entlassen als seyende Wirklichkeit, ist die Negativität als Qualität an ihm. Das Bewußtseyn aber bestimmt sich ihm gegenüber als dasjenige, welches die Bestimmtheit als Negativität überhaupt, als Thun, an ihm hat; es ist also das Allgemeine gegen jene Bestimmtheit des Werks, kann es also mit andern vergleichen und hieraus die Individualitäten selbst als verschiedene fassen; das in seinem Werke weiter übergreifende Individuum entweder als stärkere Energie des Willens, oder als reichere Natur, d. h. eine solche, deren ursprüngliche Bestimmtheit weniger beschränkt ist; — eine andere hingegen als eine schwächere und dürftigere Natur. Gegen diesen unwesentlichen Unterschied der Größe würde das Gute und Schlechte einen absoluten Unterschied ausdrücken; aber hier findet dieser nicht statt. Was auf die eine oder andere Weise genommen würde, ist auf gleiche Weise ein Thun und Treiben, ein sich Darstellen und Aussprechen einer Individualität, und darum alles gut, und es wäre eigentlich nicht zu sagen, was das Schlechte seyn sollte. Was ein schlechtes Werk genannt würde, ist das

individuelle Leben einer bestimmten Natur, die sich darin verwirklicht; zu einem schlechten Werke würde es nur durch den vergleichenden Gedanken verdorben, der aber etwas Leeres ist, da er über das Wesen des Werks, ein sich Aussprechen der Individualität zu seyn, hinausgeht und sonst, man weiß nicht was, daran sucht und fordert. — Er könnte nur den vorhin angeführten Unterschied betreffen; dieser ist aber an sich, als Größeunterschied, ein unwesentlicher; und hier bestimmt darum, weil es verschiedene Werke oder Individualitäten wären, die mit einander verglichen würden; aber diese gehen einander nichts an; jedes bezieht sich nur auf sich selbst. Die ursprüngliche Natur ist allein das Ansich, oder das, was als Maaßstab der Beurtheilung des Werks und umgekehrt zu Grunde gelegt werden könnte; beides aber entspricht sich einander, es ist nichts für die Individualität, was nicht durch sie, oder es giebt keine Wirklichkeit, die nicht ihre Natur und ihr Thun, und kein Thun noch Ansich derselben, das nicht wirklich ist, und nur diese Momente sind zu vergleichen.

Es findet daher überhaupt weder Erhebung, noch Klage, noch Reue statt; denn dergleichen alles kommt aus dem Gedanken her, der sich einen andern Inhalt und ein anderes Ansich einbildet, als die ursprüngliche Natur des Individuums und ihre in der Wirklichkeit vorhandene Ausführung ist. Was es sey, das es thut, und ihm wiederfährt, dieß hat es gethan, und ist es selbst; es kann nur das Bewußtseyn des reinen Uebersetzens seiner selbst aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart, des abstrakten Ansich in die Bedeutung des wirklichen Seyns, und die Gewißheit haben, daß, was in diesem ihm vorkommt, nichts anderes ist, als was in jener schlief. Das Bewußtseyn dieser Einheit ist zwar ebenfalls eine Vergleichung, aber was verglichen wird, hat eben nur den Schein des Gegensatzes; ein Schein der Form, der für das Selbstbewußtseyn der Vernunft, daß die Individualität an ihr

selbst die Wirklichkeit ist, nichts mehr als Schein ist. Das Individuum kann also, da es weiß, daß es in seiner Wirklichkeit nichts anderes finden kann, als ihre Einheit mit ihm, oder nur die Gewißheit seiner selbst in ihrer Wahrheit, und daß es also immer seinen Zweck erreicht, nur Freude an sich erleben.

Dieß ist der Begriff, welchen das Bewußtseyn, das sich seiner als absoluter Durchdringung der Individualität und des Seyns gewiß ist, von sich macht; sehen wir, ob er sich ihm durch die Erfahrung bestätigt, und seine Realität damit übereinstimmt. Das Werk ist die Realität, welche das Bewußtseyn sich giebt; es ist dasjenige, worin das Individuum das für es ist, was es an sich ist, und so daß das Bewußtseyn, für welches es in dem Werke wird, nicht das besondere, sondern das allgemeine Bewußtseyn ist; es hat sich im Werke überhaupt in das Element der Allgemeinheit, in den bestimmtheitslosen Raum des Seyns hinausgestellt. Das von seinem Werke zurücktretende Bewußtseyn ist in der That das allgemeine, — weil es die absolute Negativität oder das Thun in diesem Gegensatze wird, — gegen sein Werk, welches das bestimmte ist; es geht also über sich als Werk hinaus, und ist selbst der bestimmtheitslose Raum, der sich von seinem Werke nicht erfüllt findet. Wenn vorhin im Begriffe sich doch ihre Einheit erhielt, so geschah dieß eben dadurch, daß das Werk als seyendes Werk aufgehoben wurde. Aber es soll seyn, und es ist zu sehen, wie in seinem Seyn die Individualität seine Allgemeinheit erhalten, und sich zu befriedigen wissen wird. — Zunächst ist das gewordene Werk für sich zu betrachten. Es hat die ganze Natur der Individualität mitempfangen; sein Seyn ist daher selbst ein Thun, worin sich alle Unterschiede durchdringen und auflösen; das Werk ist also in ein Bestehen hinausgeworfen, worin die Bestimmtheit der ursprünglichen Natur in der That gegen andere bestimmte Naturen sich herauskehrt, in sie eingreift,

wie diese anderen in sie, und sich als verschwindendes Moment in dieser allgemeinen Bewegung verliert. Wenn innerhalb des Begriffs der an und für sich selbst realen Individualität alle Momente, Umstände, Zweck, Mittel, und die Verwirklichung einander gleich sind, und die ursprüngliche bestimmte Natur nur als allgemeines Element gilt, so kommt dagegen, indem dieß Element gegenständliches Seyn wird, seine Bestimmtheit als solche in dem Werke an den Tag, und erhält ihre Wahrheit in ihrer Auflösung. Näher stellt diese Auflösung sich so dar, daß in dieser Bestimmtheit das Individuum, als dieses, sich wirklich geworden ist; aber sie ist nicht nur Inhalt der Wirklichkeit, sondern eben so Form derselben, oder die Wirklichkeit als solche überhaupt ist eben diese Bestimmtheit, dem Selbstbewußtseyn entgegengesetzt zu seyn. Von dieser Seite zeigt sie sich als die aus dem Begriffe verschwundene, nur vorgefundene fremde Wirklichkeit. Das Werk ist, d. h. es ist für andere Individualitäten, und für sie eine fremde Wirklichkeit, an deren Stelle sie die ihrige setzen müssen, um durch ihr Thun sich das Bewußtseyn ihrer Einheit mit der Wirklichkeit zu geben; oder ihr durch ihre ursprüngliche Natur gesetztes Interesse an jenem Werke ist ein anderes als das eigenthümliche Interesse dieses Werks, welches hierdurch zu etwas anderem gemacht ist. Das Werk ist also überhaupt etwas Vergängliches, das durch das Widerspiel anderer Kräfte und Interessen ausgelöscht wird, und vielmehr die Realität der Individualität als verschwindend, denn als vollbracht darstellt.

Es entsteht dem Bewußtseyn also in seinem Werke der Gegensatz des Thuns und des Seyns, welcher in den frühern Gestalten des Bewußtseyns zugleich der Anfang des Thuns war, hier nur Resultat ist. Er hat aber in der That gleichfalls zu Grunde gelegen, indem das Bewußtseyn als an sich reale Individualität ans Handeln ging; denn dem Handeln war die bestimmte ursprüngliche Natur als das Ansich voraus-

gesetzt, und das reine Vollbringen um des Vollbringens willen, hatte sie zum Inhalte. Das reine Thun ist aber die sich selbst gleiche Form, welcher hiermit die Bestimmtheit der ursprünglichen Natur ungleich ist. Es ist hier, wie sonst, gleichgültig, welches von beiden Begriff, und welches Realität genannt wird; die ursprüngliche Natur ist das Gedachte oder das Ansich gegen das Thun, worin sie erst ihre Realität hat; oder die ursprüngliche Natur ist das Seyn eben so wohl der Individualität als solcher, wie ihrer als Werk, das Thun aber ist der ursprüngliche Begriff, als absoluter Uebergang, oder als das Werden. Diese Unangemessenheit des Begriffs und der Realität, die in seinem Wesen liegt, erfährt das Bewußtseyn in seinem Werke; in diesem wird es sich also, wie es in Wahrheit ist, und sein leerer Begriff von sich selbst verschwindet.

In diesem Grundwiderspruche des Werks, das die Wahrheit dieser sich an sich realen Individualität ist, treten somit wieder alle Seiten derselben als widersprechend auf; oder das Werk, als der Inhalt der ganzen Individualität aus dem Thun, welches die negative Einheit ist, und alle Momente gefangen hält, in das Seyn herausgestellt, läßt sie nun frei; und im Elemente des Bestehens werden sie gleichgültig gegen einander. Begriff und Realität trennen sich also als Zweck, und als dasjenige, was die ursprüngliche Wesenheit ist. Es ist zufällig, daß der Zweck wahrhaftes Wesen habe, oder daß das Ansich zum Zwecke gemacht werde. Eben so treten wieder Begriff und Realität als Uebergang in die Wirklichkeit, und als Zweck aus einander; oder es ist zufällig, daß das den Zweck ausdrückende Mittel gewählt werde. Und endlich diese innere Momente zusammen, sie mögen in sich eine Einheit haben oder nicht, das Thun des Individuums ist wieder zufällig gegen die Wirklichkeit überhaupt; das Glück entscheidet, eben so wohl

für einen schlecht bestimmten Zweck und schlechtgewählte Mittel, als gegen sie.

Wenn nun hiermit dem Bewußtseyn an seinem Werke der Gegensatz des Wollens und Vollbringens, des Zwecks und der Mittel und wieder dieses Innerlichen zusammen, und der Wirklichkeit selbst wird, was überhaupt die Zufälligkeit seines Thuns in sich befaßt, so ist aber eben so auch die Einheit und die Nothwendigkeit desselben vorhanden; diese Seite greift über jene über, und die Erfahrung von der Zufälligkeit des Thuns ist selbst nur eine zufällige Erfahrung. Die Nothwendigkeit des Thuns besteht darin, daß Zweck schlechthin auf die Wirklichkeit bezogen ist, und diese Einheit ist der Begriff des Thuns; es wird gehandelt, weil das Thun an und für sich selbst das Wesen der Wirklichkeit ist. In dem Werke ergiebt sich zwar die Zufälligkeit, welche das Vollbrachtseyn gegen das Wollen und Vollbringen hat, und diese Erfahrung, welche als die Wahrheit gelten zu müssen scheint, widerspricht jenem Begriffe der Handlung. Betrachten wir jedoch den Inhalt dieser Erfahrung in seiner Vollständigkeit, so ist er das verschwindende Werk; was sich erhält, ist nicht das Verschwinden, sondern das Verschwinden ist selbst wirklich und an das Werk geknüpft, und verschwindet selbst mit diesem; das Negative geht mit dem Positiven, dessen Negation es ist, selbst zu Grunde.

Dieß Verschwinden des Verschwindens liegt in dem Begriffe der an sich realen Individualität selbst; denn dasjenige, worin das Werk, oder was an ihm verschwindet, und was demjenigen, was Erfahrung genannt worden, seine Uebermacht über den Begriff, den die Individualität von sich selbst hat, geben sollte, ist die gegenständliche Wirklichkeit; sie aber ist ein Moment, welches auch in diesem Bewußtseyn selbst keine Wahrheit mehr für sich hat, diese besteht nur in der Einheit desselben mit dem Thun, und das wahre Werk ist nur jene Einheit des Thuns

und des Seyns, des Wollens und Vollbringens. Dem Bewußtseyn ist also um der seinem Handeln zu Grunde liegenden Gewißheit willen die ihr entgegengesetzte Wirklichkeit selbst ein solches, welches nur für es ist; ihm als in sich zurückgekehrten Selbstbewußtseyn, dem aller Gegensatz verschwunden ist, kann er nicht mehr in dieser Form seines Fürsichseyns gegen die Wirklichkeit werden; sondern der Gegensatz und die Negativität, die an dem Werke zum Vorschein kommt, trifft hiermit nicht nur den Inhalt des Werks oder auch des Bewußtseyns, sondern die Wirklichkeit als solche, und damit den nur durch sie und an ihr vorhandenen Gegensatz und das Verschwinden des Werks. Auf diese Weise reflektirt sich also das Bewußtseyn in sich aus seinem vergänglichen Werke, und behauptet seinen Begriff und Gewißheit als das Seyende und Bleibende gegen die Erfahrung von der Zufälligkeit des Thuns; es erfährt in der That seinen Begriff, in welchem die Wirklichkeit nur ein Moment, etwas für es, nicht das An- und Für-sich ist; es erfährt sie als verschwindendes Moment, und sie gilt ihm daher nur als Seyn überhaupt, dessen Allgemeinheit mit dem Thun dasselbe ist. Diese Einheit ist das wahre Werk; es ist die Sache selbst, welche sich schlechthin behauptet und als das Bleibende erfahren wird, unabhängig von der Sache, welche die Zufälligkeit des individuellen Thuns als eines solchen, der Umstände, Mittel und der Wirklichkeit ist.

Die Sache selbst ist diesen Momenten nur insofern entgegengesetzt, als sie isolirt gelten sollen, ist aber wesentlich als Durchdringung der Wirklichkeit und der Individualität die Einheit derselben; eben so wohl ein Thun, und als Thun reines Thun überhaupt, damit eben so sehr Thun dieses Individuums, und dieß Thun als ihm noch angehörig im Gegensatze gegen die Wirklichkeit, als Zweck; eben so ist sie der Uebergang aus dieser Bestimmtheit in die entgegengesetzte; und endlich eine Wirklichkeit, welch für das Bewußt-

seyn vorhanden ist. Die Sache selbst drückt hiermit die geistige Wesenheit aus, worin alle diese Momente aufgehoben sind als für sich geltende, also nur als allgemeine gelten, und worin dem Bewußtseyn seine Gewißheit von sich selbst gegenständliches Wesen, eine Sache, ist; der aus dem Selbstbewußtseyn als der seinige herausgeborne Gegenstand, ohne aufzuhören freier eigentlicher Gegenstand zu seyn. — Das Ding der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens hat nun für das Selbstbewußtseyn allein seine Bedeutung durch es; hierauf beruht der Unterschied eines Dings und einer Sache. — Es wird eine der sinnlichen Gewißheit und Wahrnehmung entsprechende Bewegung daran durchlaufen.

In der Sache selbst also, als der gegenständlich gewordnen Durchdringung der Individualität und der Gegenständlichkeit selbst, ist dem Selbstbewußtseyn sein wahrer Begriff von sich geworden, oder es ist zum Bewußtseyn seiner Substanz gekommen. Es ist zugleich, wie es hier ist, ein so eben gewordenes und daher unmittelbares Bewußtseyn derselben, und dieß ist die bestimmte Weise, in welcher das geistige Wesen hier vorhanden, und noch nicht zur wahrhaft realen Substanz gediehen ist. Die Sache selbst hat in diesem unmittelbaren Bewußtseyn derselben die Form des einfachen Wesens, welches als Allgemeines alle seine verschiedenen Momente in sich enthält, und ihnen zukommt, aber auch wieder gleichgültig gegen sie als bestimmte Momente und frei für sich ist, und als diese freie einfache abstrakte Sache selbst, als das Wesen gilt. Die verschiedenen Momente der ursprünglichen Bestimmtheit oder der Sache dieses Individuums, seines Zwecks, der Mittel, des Thuns selbst und der Wirklichkeit, sind für dieses Bewußtseyn einer Seits einzelne Momente, welche es gegen die Sache selbst verlassen und aufgeben kann; anderer Seits aber haben sie alle die Sache selbst nur so zum Wesen, daß sie als das abstrakte Allgemeine derselben an jedem dieser verschie-

denen Momente sich findet und Prädikat derselben seyn kann. Sie selbst ist noch nicht das Subjekt, sondern dafür gelten jene Momente, weil sie auf die Seite der Einzelnheit überhaupt fallen, die Sache selbst aber nur erst das einfach Allgemeine ist. Sie ist die Gattung, welche sich in allen diesen Momenten als ihren Arten findet, und eben so frei davon ist.

Das Bewußtseyn heißt ehrlich, welches eines Theils zu diesem Idealismus gekommen, den die Sache selbst ausdrückt, und andern Theils an ihr als dieser formalen Allgemeinheit das Wahre hat; dem es immer nur um sie zu thun ist, das sich daher in ihren verschiedenen Momenten oder Arten herumtreibt, und indem es sie in einem derselben oder in einer Bedeutung nicht erreicht, eben dadurch in dem andern ihrer habhaft wird, somit die Befriedigung in der That immer gewinnt, welche diesem Bewußtseyn seinem Begriffe nach zu Theil werden sollte. Es mag gehen, wie es will, so hat es die Sache selbst vollbracht und erreicht, denn sie ist als diese allgemeine Gattung jener Momente Prädikat Aller.

Bringt es einen Zweck nicht zur Wirklichkeit, so hat es ihn doch gewollt, d. h. es macht den Zweck als Zweck, das reine Thun, welches nichts thut, zur Sache selbst; und kann sich daher so ausdrücken und trösten, daß doch immer etwas gethan und getrieben worden ist. Da das Allgemeine selbst das Negative oder das Verschwinden unter sich enthält, so ist auch dieß, daß das Werk sich vernichtet, selbst sein Thun; es hat die Andern dazu gereizt, und findet in dem Verschwinden seiner Wirklichkeit noch die Befriedigung, wie böse Jungen in der Ohrfeige, die sie erhalten, sich selbst genießen, nämlich als Ursache derselben. Oder es hat die Sache selbst auszuführen auch nicht einmal versucht, und gar nichts gethan, so hat es nicht gemocht; die Sache selbst ist ihm eben Einheit seines Entschlusses und der Realität; es behauptet, daß die Wirklichkeit nichts anderes wäre als sein Mö=

gen. — Es ist endlich etwas ihm Interessantes überhaupt ohne sein Zuthun geworden, so ist ihm diese Wirklichkeit die Sache selbst eben in dem Interesse, das es daran findet, ob sie gleich nicht von ihm hervorgebracht worden ist; ist es ein Glück, das ihm persönlich widerfahren, so hält es darauf als auf seine That und Verdienst; ist es sonst eine Weltbegebenheit, die es weiter nichts angeht, so macht es sie eben so zu der seinigen, und thatloses Interesse gilt ihm für Partei, die es dafür oder dawider genommen, und bekämpft oder gehalten hat.

Die Ehrlichkeit dieses Bewußtseyns, so wie die Befriedigung, die es allenthalben erlebt, besteht, wie erhellt, in der That darin, daß es seine Gedanken, die es von der Sache selbst hat, nicht zusammenbringt. Die Sache selbst ist ihm eben so wohl seine Sache, wie gar kein Werk, oder das reine Thun und der leere Zweck, oder auch eine thatlose Wirklichkeit; es macht eine Bedeutung nach der andern zum Subjekte dieses Prädikats, und vergißt die eine nach der andern. Jetzt im bloßen Gewollt-, oder auch im Nichtgemochthaben, hat die Sache selbst die Bedeutung des leeren Zwecks, und der gedachten Einheit des Wollens und Vollbringens. Der Trost über die Vernichtung des Zwecks, doch gewollt, oder doch rein gethan, so wie die Befriedigung, den Andern etwas zu thun gegeben zu haben, macht das reine Thun oder das ganz schlechte Werk zum Wesen, denn dasjenige ist ein schlechtes zu nennen, welches gar keines ist. Endlich beim Glücksfall, die Wirklichkeit vorzufinden, wird dieses Seyn ohne That zur Sache selbst.

Die Wahrheit dieser Ehrlichkeit aber ist, nicht so ehrlich zu seyn, als sie aussieht. Denn sie kann nicht so gedankenlos seyn, diese verschiedenen Momente in der That so auseinander fallen zu lassen, sondern sie muß das unmittelbare Bewußtseyn über ihren Gegensatz haben, weil sie sich schlechthin auf einander beziehen. Das reine Thun ist wesentlich Thun dieses Indivi-

duums, und dieses Thun ist eben so wesentlich eine Wirklichkeit oder eine Sache. Umgekehrt ist die Wirklichkeit wesentlich nur als sein Thun, so wie als Thun überhaupt; und sein Thun ist zugleich nur wie Thun überhaupt, so auch Wirklichkeit. Indem es ihm also nur um die Sache selbst als abstrakte Wirklichkeit zu thun scheint, ist auch dieß vorhanden, daß es ihm um sie als sein Thun zu thun ist. Aber eben so, indem es ihm nur ums Thun und Treiben zu thun ist, ist es ihm damit nicht Ernst, sondern es ist ihm um eine Sache zu thun, und um die Sache als die seinige. Indem es endlich nur seine Sache und sein Thun zu wollen scheint, ist es wieder um die Sache überhaupt, oder die an und für sich bleibende Wirklichkeit zu thun.

Wie die Sache selbst und ihre Momente hier als Inhalt erscheinen, eben so nothwendig sind sie auch als Formen an dem Bewußtseyn. Sie treten als Inhalt nur auf, um zu verschwinden, und jedes macht dem andern Platz. Sie müssen daher in der Bestimmtheit, als aufgehobene, vorhanden seyn; so aber sind sie Seiten des Bewußtseyns selbst. Die Sache selbst ist als das Ansich oder seine Reflexion in sich vorhanden, die Verdrängung der Momente aber durch einander drückt sich an ihm so aus, daß sie nicht an sich, sondern nur für ein Anderes an ihm gesetzt sind. Das eine der Momente des Inhalts wird von ihm dem Tage ausgesetzt, und für Andere vorgestellt; das Bewußtseyn ist aber zugleich daraus in sich reflektirt, und das Entgegengesetzte eben so in ihm vorhanden; es behält es für sich, als das seinige. Es ist zugleich auch nicht irgend eines derselben, welches allein nur hinausgestellt, und ein anderes, das nur im Innern behalten würde, sondern das Bewußtseyn wechselt mit ihnen ab; denn es muß das eine wie das andere zum Wesentlichen für sich und für die Anderen machen. Das Ganze ist die sich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen; weil aber dieß Ganze für dieß

Bewußtseyn nur als das einfache Wesen und damit als die Abstraktion der Sache selbst vorhanden ist, fallen seine Momente als getrennte außer ihr und aus einander; und als Ganzes wird es nur durch die trennende Abwechslung des Ausstellens und des Fürsichbehaltens erschöpft und dargestellt. Indem in dieser Abwechslung das Bewußtseyn Ein Moment für sich und als wesentliches in seiner Reflexion, ein anderes aber nur äußerlich an ihm oder für die Anderen hat, tritt damit ein Spiel der Individualitäten mit einander ein, worin sie sowohl sich selbst als sich gegenseitig, sowohl betrügen als betrogen finden.

Eine Individualität geht also, etwas auszuführen; sie scheint damit etwas zur Sache gemacht zu haben; sie handelt, wird darin für Andere, und es scheint ihr um die Wirklichkeit zu thun zu seyn. Die Andern nehmen also das Thun derselben für ein Interesse an der Sache als solcher, und für den Zweck, daß die Sache an sich ausgeführt sey; gleichgültig, ob von der ersten Individualität, oder von ihnen. Indem sie hiernach diese Sache schon von ihnen zu Stande gebracht aufzeigen, oder wo nicht, ihre Hülfe anbieten und leisten, so ist jenes Bewußtseyn vielmehr da heraus, wo sie meinen, daß es sey; es ist sein Thun und Treiben, was es bei der Sache interessirt, und indem sie inne werden, daß dieß die Sache selbst war, finden sie sich also getäuscht. — Aber in der That war ihr Herbeieilen, um zu helfen, selbst nichts anderes, als daß sie ihr Thun, nicht die Sache selbst, sehen und zeigen wollten; d. h. sie wollten die Andern auf eben die Weise betrügen, als sie sich betrogen worden zu seyn beschweren. — Indem es nun jetzt herausgekehrt ist, daß das eigne Thun und Treiben, das Spiel seiner Kräfte, für die Sache selbst gilt, so scheint das Bewußtseyn sein Wesen für sich, nicht für die Andern, zu treiben, und nur bekümmert um das Thun als das seinige, nicht um es als ein Thun der Andern, hiermit die

Andern eben so in ihrer Sache gewähren zu lassen. Allein sie irren sich wieder; es ist schon da heraus, wo sie es zu seyn meinten. Es ist ihm nicht um die Sache als diese seine einzelne zu thun, sondern um sie als Sache, als Allgemeines, das für Alle ist. Es mischt sich also in ihr Thun und Werk, und wenn es ihnen dasselbe nicht mehr aus der Hand nehmen kann, interessirt es sich wenigstens dadurch dabei, daß es sich durch Urtheilen zu thun macht; drückt es ihm den Stempel seiner Billigung und seines Lobes auf, so ist dieß so gemeint, daß es am Werke nicht nur das Werk selbst lobt, sondern zugleich seine eigne Großmuth und Mäßigung, das Werk nicht als Werk und auch nicht durch seinen Tadel verdorben zu haben. Indem es ein Interesse am Werke zeigt, genießt es sich selbst darin; eben so ist ihm das Werk, das von ihm getadelt wird, willkommen für eben diesen Genuß seines eignen Thuns, der ihm dadurch verschafft wird. Die aber sich durch diese Einmischung für betrogen halten oder ausgeben, wollten vielmehr selbst auf gleiche Weise betrügen. Sie geben ihr Thun und Treiben für etwas aus, das nur für sie selbst ist, worin sie nur sich und ihr eignes Wesen bezweckten. Allein indem sie etwas thun, und hiermit sich darstellen und dem Tage zeigen, widersprechen sie unmittelbar durch die That ihrem Vorgeben, den Tag selbst, das allgemeine Bewußtseyn und die Theilnahme Aller ausschließen zu wollen; die Verwirklichung ist vielmehr eine Ausstellung des Seinigen in das allgemeine Element, wodurch es zur Sache Aller wird, und werden soll.

Es ist also eben so Betrug seiner selbst und der Andern, wenn es nur um die reine Sache zu thun seyn soll; ein Bewußtseyn, das eine Sache aufthut, macht vielmehr die Erfahrung, daß die Andern, wie die Fliegen zu frischaufgestellter Milch, herbeieilen und sich dabei geschäftig wissen wollen; und sie an ihm, daß es ihm eben so nicht um die Sache als Gegenstand, sondern als um die seinige zu thun ist. Hingegen, wenn nur

das Thun selbst, der Gebrauch der Kräfte und Fähigkeiten oder das Aussprechen dieser Individualität das Wesentliche seyn soll, so wird eben so gegenseitig die Erfahrung gemacht, daß Alle sich rühren und für eingeladen halten, und statt eines reinen Thuns, oder eines einzelnen eigenthümlichen Thuns vielmehr etwas, das eben so wohl für Andere ist, oder eine Sache selbst aufgethan wurde. Es geschieht in beiden Fällen dasselbe, und hat nur einen verschiedenen Sinn gegen denjenigen, der dabei angenommen wurde und gelten sollte. Das Bewußtseyn erfährt beide Seiten als gleich wesentliche Momente, und hierin was die Natur der Sache selbst ist, nämlich weder nur Sache, welche dem Thun überhaupt und dem einzelnen Thun, noch Thun, welches dem Bestehen entgegengesetzt und die von diesen Momenten als ihren Arten freie Gattung wäre, sondern ein Wesen, dessen Seyn das Thun des einzelnen Individuums und aller Individuen, und dessen Thun unmittelbar für Andere, oder eine Sache ist, und nur Sache ist als Thun Aller und Jeder; das Wesen, welches das Wesen aller Wesen, das geistige Wesen ist. Das Bewußtseyn erfährt, daß keins jener Momente Subjekt ist, sondern sich vielmehr in der allgemeinen Sache selbst auflöst; die Momente der Individualität, welche der Gedankenlosigkeit dieses Bewußtseyns nach einander als Subjekt galten, nehmen sich in die einfache Individualität zusammen, die als diese eben so unmittelbar allgemein ist. Die Sache selbst verliert dadurch das Verhältniß des Prädikats, und die Bestimmtheit lebloser abstrakter Allgemeinheit, sie ist vielmehr die von der Individualität durchdrungene Substanz; das Subjekt, worin die Individualität eben so als sie selbst oder als diese, wie als alle Individuen ist, und das Allgemeine, das nur als dieß Thun Aller und Jeder ein Seyn ist, eine Wirklichkeit darin, daß dieses Bewußtseyn sie als seine einzelne Wirklichkeit und als Wirklichkeit Aller weiß. Die reine Sache selbst ist das, was sich oben als die

Kategorie bestimmte, das Seyn das Ich, oder Ich das Seyn ist, aber als Denken, welches vom wirklichen Selbstbewußtseyn sich noch unterscheidet; hier aber sind die Momente des wirklichen Selbstbewußtseyns, insofern wir sie seinen Inhalt, Zweck, Thun und Wirklichkeit, wie insofern wir sie seine Form nennen, Fürsichseyn und Seyn für Anderes, mit der einfachen Kategorie selbst als Eins gesetzt, und sie ist dadurch zugleich aller Inhalt.

b. Die gesetzgebende Vernunft.

Das geistige Wesen ist in seinem einfachen Seyn reines Bewußtseyn und dieses Selbstbewußtseyn. Die ursprünglich-bestimmte Natur des Individuums hat ihre positive Bedeutung, an sich das Element und der Zweck seiner Thätigkeit zu seyn, verloren; sie ist nur aufgehobnes Moment, und das Individuum ein Selbst; als allgemeines Selbst. Umgekehrt hat die formale Sache selbst ihre Erfüllung an der thuenden sich in sich unterscheidenden Individualität; denn die Unterschiede dieser machen den Inhalt jenes Allgemeinen aus. Die Kategorie ist an sich, als das Allgemeine des reinen Bewußtseyns; sie ist eben so für sich, denn das Selbst des Bewußtseyns ist eben so ihr Moment. Sie ist absolutes Seyn, denn jene Allgemeinheit ist die einfache Sichselbstgleichheit des Seyns.

Was also dem Bewußtseyn der Gegenstand ist, hat die Bedeutung, das Wahre zu seyn; es ist und gilt in dem Sinne, an und für sich selbst zu seyn und zu gelten; es ist die absolute Sache, welche nicht mehr von dem Gegensatze der Gewißheit und ihrer Wahrheit, des Allgemeinen und des Einzelnen, des Zwecks und seiner Realität leidet, sondern deren Daseyn die Wirklichkeit und das Thun des Selbstbewußtseyns ist; diese Sache ist daher die sittliche Substanz; das Bewußtseyn derselben sittliches Bewußtseyn. Sein Gegenstand gilt ihm eben so als das Wahre, denn es vereinigt

Selbstbewußtseyn und Seyn in Einer Einheit; es gilt als das *Absolute*, denn das Selbstbewußtseyn kann und will nicht mehr über diesen Gegenstand hinausgehen, weil es darin bei sich selbst ist; es *kann* nicht, denn er ist alles Seyn und Macht; — es *will* nicht, denn er ist das *Selbst* oder der Willen dieses Selbsts. Er ist der *reale* Gegenstand an ihm selbst als Gegenstand, denn er hat den Unterschied des Bewußtseyns an ihm; er theilt sich in Massen, welche die *bestimmten Gesetze* des absoluten Wesens sind. Diese Massen aber trüben den Begriff nicht, denn in ihm bleiben die Momente des Seyns und reinen Bewußtseyns und des Selbsts eingeschlossen, — eine Einheit, welche das Wesen dieser Massen ausmacht, und in diesem Unterschiede diese Momente nicht mehr aus einander treten läßt.

Diese Gesetze oder Massen der sittlichen Substanz sind unmittelbar anerkannt; es kann nicht nach ihrem Ursprunge und Berechtigung gefragt und nach einem Andern gesucht werden, denn ein Anderes als das *an und für sich* seyende Wesen wäre nur das Selbstbewußtseyn selbst; aber es ist nichts Anderes als dieß Wesen, denn es selbst ist das Fürsichseyn dieses Wesens, welches eben darum die Wahrheit ist, weil es eben so sehr das *Selbst* des Bewußtseyns, als sein *Ansich* oder reines Bewußtseyn ist.

Indem das Selbstbewußtseyn sich als Moment des *Fürsichseyns* dieser Substanz weiß, drückt es also das Daseyn des Gesetzes in ihm so aus, daß die *gesunde Vernunft* unmittelbar weiß, was *recht* und *gut* ist. So *unmittelbar* sie es *weiß*, so unmittelbar *gilt* es ihr auch, und sie sagt unmittelbar: dieß *ist* recht und gut. Und zwar *dieß*; es sind *bestimmte* Gesetze, es ist erfüllte inhaltsvolle Sache selbst.

Was sich so unmittelbar giebt, muß eben so unmittelbar aufgenommen und betrachtet werden; wie von dem, was die sinnliche Gewißheit unmittelbar als seyend ausspricht, ist auch von dem Seyn, welches diese sittliche unmittelbare Gewißheit

ausspricht, oder von den unmittelbar seyenden Massen des sittlichen Wesens zu sehen, wie sie beschaffen sind. Die Beispiele einiger solcher Gesetze werden dieß zeigen, und indem wir sie in der Form von Aussprüchen der wissenden, gesunden Vernunft nehmen, haben wir nicht erst das Moment herbeizubringen, welches an ihnen, sie als unmittelbare sinnliche Gesetze betrachtet, geltend zu machen ist.

„Jeder soll die Wahrheit sprechen." — Bei dieser als unbedingt ausgesprochenen Pflicht wird sogleich die Bedingung zugegeben werden: wenn er die Wahrheit weiß. Das Gebot wird hiermit jetzt so lauten: jeder soll die Wahrheit reden, jedesmal nach seiner Kenntniß und Ueberzeugung davon. Die gesunde Vernunft, eben dieß sittliche Bewußtseyn, welches unmittelbar weiß, was recht und gut ist, wird auch erklären, daß diese Bedingung mit seinem allgemeinen Ausspruche schon so verbunden gewesen sey, daß sie jenes Gebot so gemeint habe. Damit giebt sie aber in der That zu, daß sie vielmehr schon unmittelbar im Aussprechen desselben dasselbe verletzte; sie sprach: jeder soll die Wahrheit sprechen; sie meinte aber, er solle sie sprechen nach seiner Kenntniß und Ueberzeugung davon; d. h. sie sprach anders als sie meinte; und anders sprechen als man meint, heißt die Wahrheit nicht sprechen. Die verbesserte Unwahrheit oder Ungeschicklichkeit drückt sich nun so aus: jeder soll die Wahrheit nach seiner jedesmaligen Kenntniß und Ueberzeugung davon sprechen. — Damit aber hat sich das allgemein-nothwendige Ansichgeltende, welches der Satz aussprechen wollte, vielmehr in eine vollkommne Zufälligkeit verkehrt. Denn daß die Wahrheit gesprochen wird, ist dem Zufalle, ob ich sie kenne und mich davon überzeugen kann, anheimgestellt; und es ist weiter nichts gesagt, als daß Wahres und Falsches durch einander, wie es kommt, daß es einer kennt, meint und begreift, gesprochen werden solle. Diese Zufälligkeit

des Inhalts hat die Allgemeinheit nur an der Form eines Satzes, in der sie ausgedrückt ist; aber als sittlicher Satz verspricht er einen allgemeinen und nothwendigen Inhalt, und widerspricht so durch Zufälligkeit desselben sich selbst. — Wird endlich der Satz so verbessert: daß die Zufälligkeit der Kenntniß und Ueberzeugung von der Wahrheit wegfallen und die Wahrheit auch gewußt werden solle; so wäre dieß ein Gebot, welches dem geradezu widerspricht, wovon ausgegangen wurde. Die gesunde Vernunft sollte zuerst unmittelbar die Fähigkeit haben, die Wahrheit auszusprechen; jetzt aber ist gesagt, daß sie sie wissen solle, d. h. sie nicht unmittelbar auszusprechen wisse. — Von Seite des Inhalts betrachtet, so ist er in der Forderung, man solle die Wahrheit wissen, hinweggefallen; denn sie bezieht sich auf das Wissen überhaupt: man soll wissen; was gefordert ist, ist also vielmehr das von allem bestimmten Inhalte Freie. Aber hier war von einem bestimmten Inhalt, von einem Unterschiede an der sittlichen Substanz die Rede. Allein diese unmittelbare Bestimmung derselben ist ein solcher Inhalt, der sich vielmehr als eine vollkommene Zufälligkeit zeigte, und in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhoben, so daß das Wissen als das Gesetz ausgesprochen wird, vielmehr verschwindet.

Ein anderes berühmtes Gebot ist: Liebe deinen Nächsten, als dich selbst. Es ist an den Einzelnen im Verhältnisse zu dem Einzelnen gerichtet, und behauptet es als ein Verhältniß des Einzelnen zum Einzelnen, oder als Verhältniß der Empfindung. Die thätige Liebe, — denn eine unthätige hat kein Seyn, und ist darum wohl nicht gemeint, — geht darauf, Uebel von einem Menschen abzusondern, und ihm Gutes zuzufügen. Zu diesem Behuf muß unterschieden werden, was an ihm das Uebel, was gegen dieß Uebel das zweckmäßige Gute, und was überhaupt sein Wohl ist; d. h. ich muß ihn mit Verstand lieben; unverständige Liebe wird ihm schaden, viel-

leicht mehr als Haß. Das verständige wesentliche Wohlthun ist aber in seiner reichsten und wichtigsten Gestalt, das verständige allgemeine Thun des Staats, — ein Thun, mit welchem verglichen das Thun des Einzelnen als eines Einzelnen etwas überhaupt so Geringfügiges wird, daß es fast nicht der Mühe werth ist, davon zu sprechen. Jenes Thun ist dabei von so großer Macht, daß, wenn das einzelne Thun sich ihm entgegensetzen, und entweder geradezu für sich Verbrechen seyn oder einem Andern zu Liebe das Allgemeine um das Recht und den Antheil, welchen es an ihm hat, betrügen wollte, es überhaupt unnütz seyn und unwiderstehlich zerstört werden würde. Es bleibt dem Wohlthun, welches Empfindung ist, nur die Bedeutung eines ganz einzelnen Thuns, einer Nothhülfe, die eben so zufällig als augenblicklich ist. Der Zufall bestimmt nicht nur seine Gelegenheit, sondern auch dieß, ob es überhaupt ein Werk ist, ob es nicht sogleich wieder aufgelöst und selbst vielmehr in Uebel verkehrt wird. Dieses Handeln also zum Wohl Anderer, das als nothwendig ausgesprochen wird, ist so beschaffen, daß es vielleicht existiren kann, vielleicht auch nicht; daß, wenn der Fall zufälliger Weise sich darbietet, es vielleicht ein Werk, vielleicht gut ist, vielleicht auch nicht. Dieß Gesetz hat hiermit eben so wenig einen allgemeinen Inhalt als das erste, das betrachtet wurde, und drückt nicht, wie es als absolutes Sittengesetz sollte, etwas aus, das an und für sich ist. Oder solche Gesetze bleiben nur beim Sollen stehen, haben aber keine Wirklichkeit; sie sind nicht Gesetze, sondern nur Gebote.

Es erhellt aber in der That aus der Natur der Sache selbst, daß auf einen allgemeinen absoluten Inhalt Verzicht gethan werden muß; denn der einfachen Substanz (und ihr Wesen ist dieß Einfache zu seyn) ist jede Bestimmtheit, die an ihr gesetzt wird, ungemäß. Das Gebot in seiner einfachen Absolutheit spricht selbst unmittelbares sittliches Seyn aus; der Unterschied, der an ihm erscheint, ist eine Bestimmtheit,

und also ein Inhalt, der *unter* der absoluten Allgemeinheit dieses einfachen Seyns steht. Indem hiermit auf einen absoluten Inhalt Verzicht gethan werden muß, kann ihm nur die *formale Allgemeinheit*, oder dieß, daß es sich nicht widerspreche, zukommen; denn die inhaltslose Allgemeinheit ist die formale, und absoluter Inhalt heißt selbst so viel, als ein Unterschied, der keiner ist, oder als Inhaltslosigkeit.

Was dem Gesetzgeben übrig bleibt, ist also die *reine Form der Allgemeinheit* oder in der That die *Tautologie* des Bewußtseyns, welche dem Inhalt gegenübertritt, und ein *Wissen* nicht von dem *Seyenden*, oder eigentlichen *Inhalte*, sondern von dem *Wesen* oder der Sichselbstgleichheit desselben ist.

Das sittliche Wesen ist hiermit nicht unmittelbar selbst ein Inhalt, sondern nur ein Maaßstab, ob ein Inhalt fähig sey, Gesetz zu seyn oder nicht, indem er sich nicht selbst widerspricht. Die gesetzgebende Vernunft ist zu einer nur *prüfenden* Vernunft herabgesetzt.

c. *Gesetzprüfende Vernunft.*

Ein Unterschied an der einfachen sittlichen Substanz ist eine Zufälligkeit für sie, welche wir an dem bestimmten Gebote als Zufälligkeit des Wissens der Wirklichkeit und des Thuns hervortreten sahen. Die *Vergleichung* jenes einfachen Seyns und der ihm nicht entsprechenden Bestimmtheit fiel in uns; und die einfache Substanz hat sich darin formale Allgemeinheit oder reines *Bewußtseyn* zu seyn gezeigt, das frei von dem Inhalte ihm gegenübertritt, und ein *Wissen* von ihm als dem bestimmten ist. Diese Allgemeinheit bleibt auf diese Weise dasselbe, was die *Sache selbst* war. Aber sie ist im Bewußtseyn ein Anderes; sie ist nämlich nicht mehr die gedankenlose träge Gattung, sondern bezogen auf das Besondere, und geltend für dessen Macht und Wahrheit. — Dieß Bewußtseyn scheint zunächst dasselbe Prüfen, welches wir vorhin waren, und sein Thun nichts

anderes seyn zu können, als schon geschehen ist, eine Vergleichung des Allgemeinen mit dem Bestimmten, woraus sich ihre Unangemessenheit wie vorhin ergäbe. Aber das Verhältniß des Inhalts zum Allgemeinen ist hier ein anderes, indem dieses eine andere Bedeutung gewonnen hat; es ist formale Allgemeinheit, deren der bestimmte Inhalt fähig ist, denn in ihr wird er nur in Beziehung auf sich selbst betrachtet. Bei unserm Prüfen stand die allgemeine gediegene Substanz der Bestimmtheit gegenüber, welche sich als Zufälligkeit des Bewußtseyns, worin die Substanz eintrat, entwickelte. Hier ist das eine Glied der Vergleichung verschwunden; das Allgemeine ist nicht mehr die seyende und geltende Substanz, oder das an und für sich Rechte, sondern einfaches Wissen oder Form, welche einen Inhalt nur mit sich selbst vergleicht, und ihn betrachtet, ob er eine Tautologie ist. Es werden Gesetze nicht mehr gegeben, sondern geprüft; und die Gesetze sind für das prüfende Bewußtseyn schon gegeben; es nimmt ihren Inhalt auf, wie er einfach ist, ohne in die Betrachtung der seiner Wirklichkeit anklebenden Einzelnheit und Zufälligkeit einzugehen, wie wir thaten, sondern bleibt bei dem Gebote als Gebote stehen, und verhält sich eben so einfach gegen es, als es sein Maaßstab ist.

Dieß Prüfen reicht aber aus diesem Grunde nicht weit; eben indem der Maaßstab die Tautologie und gleichgültig gegen den Inhalt ist, nimmt er eben so gut diesen als den entgegengesetzten in sich auf. — Es ist die Frage, soll es an und für sich Gesetz seyn, daß Eigenthum sey; an und für sich, nicht aus Nützlichkeit für andere Zwecke; die sittliche Wesenheit besteht eben darin, daß das Gesetz nur sich selbst gleiche, und durch diese Gleichheit mit sich also in seinem eigenen Wesen gegründet, nicht ein bedingtes sey. Das Eigenthum an und für sich widerspricht sich nicht; es ist eine isolirte, oder nur sich selbst gleich gesetzte Bestimmtheit. Nichteigenthum, Herrenlosigkeit der Dinge, oder Gütergemeinschaft, widerspricht sich gerade

eben so wenig. Daß etwas Niemanden gehört, oder dem Nächsten Besten, der sich in Besitz setzt, oder Allen zusammen, und Jedem nach seinem Bedürfnisse oder zu gleichen Theilen, ist eine einfache Bestimmtheit, ein formaler Gedanke, wie sein Gegentheil, das Eigenthum. — Wenn das herrenlose Ding freilich betrachtet wird als ein nothwendiger Gegenstand des Bedürfnisses, so ist es nothwendig, daß es der Besitz irgend eines Einzelnen werde; und es wäre widersprechend, vielmehr die Freiheit des Dinges zum Gesetze zu machen. Unter der Herrenlosigkeit des Dinges ist aber auch nicht eine absolute Herrenlosigkeit gemeint, sondern es soll in Besitz kommen, nach dem Bedürfnisse des Einzelnen; und zwar nicht um aufbewahrt, sondern um unmittelbar gebraucht zu werden. Aber so ganz nur nach der Zufälligkeit für das Bedürfniß zu sorgen, ist der Natur des bewußten Wesens, von dem allein die Rede ist, widersprechend; denn es muß sich sein Bedürfniß in der Form der Allgemeinheit vorstellen, für seine ganze Existenz sorgen, und sich ein bleibendes Gut erwerben. So stimmte also der Gedanke, daß ein Ding dem nächsten selbstbewußten Leben nach seinem Bedürfnisse zufälligerweise zu Theil werde, nicht mit sich selbst überein. — In der Gütergemeinschaft, worin auf eine allgemeine und bleibende Weise dafür gesorgt wäre, wird jedem entweder soviel zu Theil, als er braucht; so widerspricht diese Ungleichheit und das Wesen des Bewußtseyns, dem die Gleichheit der Einzelnen Princip ist, einander. Oder es wird nach dem letztern Princip gleich ausgetheilt, so hat der Antheil nicht die Beziehung auf das Bedürfniß, welche doch allein sein Begriff ist.

Allein wenn auf diese Weise das Nichteigenthum widersprechend erscheint, so geschieht es nur darum, weil es nicht als einfache Bestimmtheit gelassen worden ist. Dem Eigenthum geht es eben so, wenn es in Momente aufgelöst wird. Das einzelne Ding, das mein Eigenthum ist, gilt damit für ein All-

gemeines, Befestigtes, Bleibendes; dieß widerspricht aber seiner Natur, die darin besteht, gebraucht zu werden und zu verschwinden. Es gilt zugleich für das Meinige, das alle Anderen anerkennen und sich davon ausschließen. Aber darin, daß ich anerkannt bin, liegt vielmehr meine Gleichheit mit Allen, das Gegentheil der Ausschließung. — Was ich besitze, ist ein Ding, d. h. ein Seyn für Andere überhaupt, ganz allgemein und unbestimmt nur für mich zu seyn; daß Ich es besitze, widerspricht seiner allgemeinen Dingheit. Eigenthum widerspricht sich daher nach allen Seiten eben so sehr als Nichteigenthum; jedes hat diese beiden entgegengesetzten sich widersprechenden Momente der Einzelnheit und Allgemeinheit an ihm. — Aber jede dieser Bestimmtheiten einfach vorgestellt, als Eigenthum oder Nichteigenthum, ohne weitere Entwicklung, ist eine so einfach, als die andere, d. h. sich nicht widersprechend. — Der Maaßstab des Gesetzes, den die Vernunft an ihr selbst hat, paßt daher Allem gleich gut, und ist hiermit in der That kein Maaßstab. — Es müßte auch sonderbar zugehen, wenn die Tautologie, der Satz des Widerspruchs, der für die Erkenntniß theoretischer Wahrheit nur als ein formelles Kriterium zugestanden wird, d. h. als Etwas, das gegen Wahrheit und Unwahrheit ganz gleichgültig sey, für die Erkenntniß praktischer Wahrheit mehr seyn sollte.

In den beiden so eben betrachteten Momenten der Erfüllung des vorher leeren geistigen Wesens hat sich das Setzen von unmittelbaren Bestimmtheiten an der sittlichen Substanz, und dann das Wissen von ihnen, ob sie Gesetze sind, aufgehoben. Das Resultat scheint hiermit dieses zu seyn, daß weder bestimmte Gesetze noch ein Wissen derselben statt finden könne. Allein die Substanz ist das Bewußtseyn von sich als der absoluten Wesenheit, welches hiermit weder den Unterschied an ihr, noch das Wissen von ihm aufgeben kann. Daß das Gesetzgeben und Gesetzprüfen sich als nichtig erwies, hat diese

Bedeutung, daß beides einzeln und isolirt genommen, nur haltungslose Momente des sittlichen Bewußtseyns sind; und die Bewegung, in welcher sie auftreten, hat den formalen Sinn, daß die sittliche Substanz sich dadurch als Bewußtseyn darstellt.

Insofern diese beiden Momente nähere Bestimmungen des Bewußtseyns der Sache selbst sind, können sie als Formen der Ehrlichkeit angesehen werden, die, wie sonst mit ihren formalen Momenten, sich jetzt mit einem seynsollenden Inhalt des Guten und Rechten und einem Prüfen solcher festen Wahrheit herumtreibt, und in der gesunden Vernunft und verständigen Einsicht die Kraft und Gültigkeit der Gebote zu haben meint.

Ohne diese Ehrlichkeit aber gelten die Gesetze nicht als Wesen des Bewußtseyns und das Prüfen eben so nicht als Thun innerhalb desselben; sondern diese Momente drücken, wie sie jedes für sich unmittelbar als eine Wirklichkeit auftreten, das eine ein ungültiges Aufstellen und Seyn wirklicher Gesetze, und das andere eine eben so ungültige Befreiung von denselben aus. Das Gesetz hat als bestimmtes Gesetz einen zufälligen Inhalt, — dieß hat hier die Bedeutung, daß es Gesetz eines einzelnen Bewußtseyns von einem willkürlichen Inhalt ist. Jenes unmittelbare Gesetzgeben ist also der tyrannische Frevel, der die Willkür zum Gesetze macht, und die Sittlichkeit zu einem Gehorsam gegen sie, — gegen Gesetze, die nur Gesetze, nicht zugleich Gebote sind. So wie das zweite Moment, insofern es isolirt ist, das Prüfen der Gesetze, das Bewegen des Unbewegbaren und den Frevel des Wissens bedeutet, der von den absoluten Gesetzen frei raisonnirt, und sie für eine ihm fremde Willkür nimmt.

In beiden Formen sind diese Momente ein negatives Verhältniß zur Substanz oder dem realen geistigen Wesen; oder in ihnen hat die Substanz noch nicht ihre Realität, sondern das Bewußtseyn enthält sie noch in der Form seiner eigenen Unmittelbarkeit, und sie ist nur erst ein Wollen und Wissen

dieses Individuums, oder das Sollen eines unwirklichen Gebots, und ein Wissen der formalen Allgemeinheit. Aber indem diese Weisen sich aufhoben, ist das Bewußtseyn in das Allgemeine zurückgegangen, und jene Gegensätze sind verschwunden. Das geistige Wesen ist dadurch wirkliche Substanz, daß diese Weisen nicht einzeln gelten, sondern nur als aufgehobne, und die Einheit, worin sie nur Momente sind, ist das Selbst des Bewußtseyns, welches nunmehr in dem geistigen Wesen gesetzt, dasselbe zum Wirklichen, Erfüllten und Selbstbewußten macht.

Das geistige Wesen ist hiermit für's erste für das Selbstbewußtseyn als an sich seyendes Gesetz; die Allgemeinheit des Prüfens, welche die formale nicht an sich seyende war, ist aufgehoben. Es ist eben so ein ewiges Gesetz, welches nicht in dem Willen dieses Individuums seinen Grund hat, sondern es ist an und für sich, der absolute reine Willen Aller, der die Form des unmittelbaren Seyns hat. Er ist auch nicht ein Gebot, das nur seyn soll, sondern er ist und gilt; es ist das allgemeine Ich der Kategorie, das unmittelbar die Wirklichkeit ist, und die Welt ist nur diese Wirklichkeit. Indem aber dieses seyende Gesetz schlechthin gilt, so ist der Gehorsam des Selbstbewußtseyns nicht der Dienst gegen einen Herrn, dessen Befehle eine Willkür wären, und worin es sich nicht erkennte. Sondern die Gesetze sind Gedanken seines eigenen absoluten Bewußtseyns, welche es selbst unmittelbar hat. Es glaubt auch nicht an sie, denn der Glaube schaut wohl auch das Wesen, aber ein fremdes an. Das sittliche Selbstbewußtseyn ist durch die Allgemeinheit seines Selbsts unmittelbar mit dem Wesen Eins; der Glaube hingegen fängt von dem einzelnen Bewußtseyn an, er ist die Bewegung desselben, immer dieser Einheit zuzugehen, ohne die Gegenwart seines Wesens zu erreichen. — Jenes Bewußtseyn hingegen hat sich als einzelnes aufgehoben, diese Vermittlung ist vollbracht, und nur dadurch, daß

sie vollbracht ist, ist es unmittelbares Selbstbewußtseyn der sittlichen Substanz.

Der Unterschied des Selbstbewußtseyns von dem Wesen ist also vollkommen durchsichtig. Dadurch sind die Unterschiede an dem Wesen selbst nicht zufällige Bestimmtheiten, sondern um der Einheit des Wesens und des Selbstbewußtseyns willen, von welchem allein die Ungleichheit kommen könnte, sind sie die Massen ihrer von ihrem Leben durchdrungenen Gliederung, sich selbst klare unentzweite Geister, makellose himmlische Gestalten, die in ihren Unterschieden die unentweihte Unschuld und Einmüthigkeit ihres Wesens erhalten. — Das Selbstbewußtseyn ist eben so einfaches klares Verhältniß zu ihnen. Sie sind, und weiter nichts, — macht das Bewußtseyn seines Verhältnisses aus. So gelten sie der Antigone des Sophokles *) als der Götter ungeschriebenes und untrügliches Recht

> nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar
> lebt es, und keiner weiß, von wannen es erschien.

Sie sind. Wenn ich nach ihrer Entstehung frage, und sie auf den Punkt ihres Ursprungs einenge, so bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, sie aber das Bedingte und Beschränkte. Wenn sie sich meiner Einsicht legitimiren sollen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichseyn bewegt, und betrachte sie als Etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich sey. Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist, und sich alles Bewegens Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthalten. — Es wird ein Depositum bei mir gemacht, es ist das Eigenthum eines Andern, und ich anerkenne es, weil es so ist, und erhalte mich unwankend in diesem Verhältnisse. Behalte ich für mich das Depositum, so begehe ich nach dem Principe meines Prüfens, der Tautologie, ganz und

*) Sophocl. Antigon., V. 456, 457.

gar keinen Widerspruch; denn alsdann sehe ich es nicht mehr für das Eigenthum eines Andern an; etwas behalten, das ich nicht für das Eigenthum eines Andern ansehe, ist vollkommen konsequent. Die Aenderung der Ansicht ist kein Widerspruch, denn es ist nicht um sie als Ansicht, sondern um den Gegenstand und Inhalt zu thun, der sich nicht widersprechen soll. So sehr ich — wie ich thue, wenn ich Etwas wegschenke — die Ansicht, daß Etwas mein Eigenthum ist, in die Ansicht, daß es das Eigenthum eines Andern ist, verändern kann, ohne dadurch eines Widerspruches schuldig zu werden, eben so sehr kann ich den umgekehrten Weg gehen. — Nicht darum also, weil ich Etwas sich nicht widersprechend finde, ist es Recht; sondern weil es das Rechte ist, ist es Recht. Daß Etwas das Eigenthum des Andern ist, dieß liegt zum Grunde; darüber habe ich nicht zu raisonniren, noch mancherlei Gedanken Zusammenhänge Rücksichten aufzusuchen oder mir einfallen zu lassen; weder ans Gesetzgeben, noch ans Prüfen zu denken; durch solcherlei Bewegungen meines Gedankens verrückte ich jenes Verhältniß, indem ich in der That nach Belieben meinem unbestimmten tautologischen Wissen das Gegentheil eben so wohl gemäß, und es also zum Gesetze machen könnte. Sondern ob diese oder die entgegengesetzte Bestimmung das Rechte sey, ist an und für sich bestimmt; ich für mich könnte, welche ich wollte, und eben so gut keine zum Gesetze machen, und bin, indem ich zu prüfen anfange, schon auf unsittlichem Wege. Daß das Rechte mir an und für sich ist, dadurch bin ich in der sittlichen Substanz; so ist sie das Wesen des Selbstbewußtseyns; dieses aber ist ihre Wirklichkeit und Daseyn, ihr Selbst und Willen.

(BB.) Der Geist.

VI.
Der Geist.

Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu seyn, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist. — Das Werden des Geistes zeigte die unmittelbar vorhergehende Bewegung auf, worin der Gegenstand des Bewußtseyns, die reine Kategorie, zum Begriffe der Vernunft sich erhob. In der beobachtenden Vernunft ist diese reine Einheit des Ich und des Seyns, des Fürsich- und des Ansichseyns, als das Ansich oder als Seyn bestimmt, und das Bewußtseyn der Vernunft findet sich. Aber die Wahrheit des Beobachtens ist vielmehr das Aufheben dieses unmittelbaren findenden Instinkts, dieses bewußtlosen Daseyns derselben. Die angeschaute Kategorie, das gefundene Ding tritt in das Bewußtseyn als das Fürsichseyn des Ich, welches sich nun im gegenständlichen Wesen als das Selbst weiß. Aber diese Bestimmung der Kategorie, als des Fürsichseyns entgegengesetzt dem Ansichseyn, ist eben so einseitig und ein sich selbst aufhebendes Moment. Die Kategorie wird daher für das Bewußtseyn bestimmt, wie sie in ihrer allgemeinen Wahrheit ist, als an- und fürsichseyendes Wesen Diese noch abstrakte Bestimmung, welche die Sache selbst

ausmacht, ist erst das *geistige Wesen*, und sein Bewußtseyn ein formales Wissen von ihm, das sich mit mancherlei Inhalt desselben herumtreibt; es ist von der Substanz in der That noch als ein Einzelnes unterschieden, giebt entweder willkürliche Gesetze, oder meint die Gesetze, wie sie an und für sich sind, in seinem Wissen als solchem zu haben; und hält sich für die beurtheilende Macht derselben. — Oder von der Seite der Substanz betrachtet, so ist diese das *an- und fursichseyende* geistige Wesen, welches noch nicht *Bewußtseyn* seiner selbst ist. Das *an- und fürsichseyende* Wesen aber, welches sich zugleich als Bewußtseyn wirklich und sich sich selbst vorstellt, ist *der Geist*.

Sein geistiges *Wesen* ist schon als die *sittliche Substanz* bezeichnet worden; der Geist aber ist *die sittliche Wirklichkeit*. Er ist das *Selbst* des wirklichen Bewußtseyns, dem er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche *Welt* gegenübertritt, welche aber eben so für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden, so wie das Selbst alle Bedeutung eines von ihr getrennten abhängigen oder unabhängigen Fürsichseyns verloren hat. Die *Substanz* und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen, — ist er der unverrückte und unaufgelöste *Grund* und *Ausgangspunkt* des Thuns Aller, — und ihr *Zweck* und *Ziel*, als das gedachte *Ansich* aller Selbstbewußtseyn. — Diese Substanz ist eben so das allgemeine *Werk*, das sich durch das *Thun* Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das *Fürsichseyn*, das Selbst, das Thun. Als die *Substanz* ist der Geist die unwankende gerechte *Sichselbstgleichheit*; aber als *Fürsichseyn* ist sie das aufgelöste, das sich aufopfernde gütige Wesen, an dem Jeder sein eignes Werk vollbringt, das allgemeine Seyn zerreißt und sich seinen Theil davon nimmt. Diese Auflösung und Vereinzelung des Wesens ist eben das *Moment* des Thuns und Selbsts Aller; es ist die Bewegung und Seele der Substanz, und das bewirkte allgemeine Wesen. Gerade dar-

in, daß sie das im Selbst aufgelöste Seyn ist, ist sie nicht das todte Wesen, sondern wirklich und lebendig.

Der Geist ist hiermit das sich selbsttragende absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewußtseyns sind Abstraktionen desselben; sie sind dieß, daß er sich analysirt, seine Momente unterscheidet, und bei einzelnen verweilt. Dieß Isoliren solcher Momente hat ihn selbst zur Voraussetzung und zum Bestehen, oder es existirt nur in ihm, der die Existenz ist. Sie haben so isolirt den Schein, als ob sie als solche wären; aber wie sie nur Momente oder verschwindende Größen sind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Wesen; und dieß Wesen eben ist diese Bewegung und Auflösung dieser Momente. Hier, wo der Geist, oder die Reflexion derselben in sich selbst gesetzt ist, kann unsere Reflexion an sie nach dieser Seite kurz erinnern; sie waren Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn und Vernunft. Der Geist ist also Bewußtseyn überhaupt, was sinnliche Gewißheit Wahrnehmen und den Verstand in sich begreift, insofern er in der Analyse seiner selbst das Moment festhält, daß er sich gegenständliche seyende Wirklichkeit ist, und davon abstrahirt, daß diese Wirklichkeit sein eignes Fürsichseyn ist. Hält er im Gegentheil das andere Moment der Analyse fest, daß sein Gegenstand sein Fürsichseyn ist, so ist er Selbstbewußtseyn. Aber als unmittelbares Bewußtseyn des An- und Fürsichseyns, als Einheit des Bewußtseyns und des Selbstbewußtseyns ist er das Bewußtseyn, das Vernunft hat, das, wie das Haben es bezeichnet, den Gegenstand hat, als an sich vernünftig, oder vom Werthe der Kategorie bestimmt, aber so, daß er noch für das Bewußtseyn desselben den Werth der Kategorie nicht hat. Er ist das Bewußtseyn, aus dessen Betrachtung wir so eben herkommen. Diese Vernunft, die er hat, endlich als eine solche von ihm angeschaut, die Vernunft ist, oder die Vernunft, die in ihm wirk-

lich und die seine Welt ist, so ist er in seiner Wahrheit; er ist der Geist, er ist das wirkliche sittliche Wesen.

Der Geist ist das sittliche Leben eines Volks, insofern er die unmittelbare Wahrheit ist; das Individuum, das eine Welt ist. Er muß zum Bewußtseyn über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben, und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, daß sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewußtseyns, Gestalten einer Welt.

Die lebendige sittliche Welt ist der Geist in seiner Wahrheit; wie er zunächst zum abstrakten Wissen seines Wesens kommt, geht die Sittlichkeit in der formalen Allgemeinheit des Rechts unter. Der in sich selbst nunmehr entzweite Geist beschreibt in seinem gegenständlichen Elemente als in einer harten Wirklichkeit die eine seiner Welten, das Reich der Bildung, und ihr gegenüber im Elemente des Gedankens die Welt des Glaubens, das Reich des Wesens. Beide Welten aber von dem Geiste, der aus diesem Verluste seiner selbst in sich geht, von dem Begriffe erfaßt, werden durch die Einsicht und ihre Verbreitung, die Aufklärung, verwirrt und revolutionirt, und das in das Diesseits und Jenseits vertheilte und ausgebreitete Reich kehrt in das Selbstbewußtseyn zurück, das nun in der Moralität sich als die Wesenheit, und das Wesen als wirkliches Selbst erfaßt, seine Welt und ihren Grund nicht mehr aus sich heraussetzt, sondern alles in sich verglimmen läßt, und als Gewissen der seiner selbst gewisse Geist ist.

Die sittliche Welt, die in das Diesseits und Jenseits zerrissene Welt und die moralische Weltanschauung sind also die Geister, deren Bewegung und Rückgang in das einfache fürsichseyende Selbst des Geistes sich entwickeln, und als deren Ziel

und Resultat das wirkliche Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes hervortreten wird.

A.
Der wahre Geist, die Sittlichkeit.

Der Geist ist in seiner einfachen Wahrheit Bewußtseyn, und schlägt seine Momente auseinander. Die Handlung trennt ihn in die Substanz und das Bewußtseyn derselben; und trennt eben so wohl die Substanz als das Bewußtseyn. Die Substanz tritt als allgemeines Wesen und Zweck, sich als der vereinzelnten Wirklichkeit gegenüber; die unendliche Mitte ist das Selbstbewußtseyn, welches an sich Einheit seiner und der Substanz, es nun für sich wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelnte Wirklichkeit vereint, diese zu jenem erhebt, und sittlich handelt, — und jenes zu dieser herunterbringt, und den Zweck, die nur gedachte Substanz ausführt; es bringt die Einheit seines Selbsts und der Substanz als sein Werk und damit als Wirklichkeit hervor.

In dem Auseinandertreten des Bewußtseyns hat die einfache Substanz den Gegensatz Theils gegen das Selbstbewußtseyn erhalten, Theils stellt sie damit eben so sehr an ihr selbst die Natur des Bewußtseyns, sich in sich selbst zu unterscheiden, als eine in ihre Massen gegliederte Welt dar. Sie spaltet sich also in ein unterschiedenes sittliches Wesen, in ein menschliches und göttliches Gesetz. Eben so das ihr gegenübertretende Selbstbewußtseyn theilt sich nach seinem Wesen der einen dieser Mächte zu, und als Wissen in die Unwissenheit dessen, was es thut, und in das Wissen desselben, das deswegen ein betrogenes Wissen ist. Es erfährt also in seiner That sowohl den Widerspruch jener Mächte, worin die Substanz sich entzweite, und ihre gegenseitige Zerstörung, wie den Widerspruch seines Wissens von der Sittlichkeit seines Handelns — mit dem, was an und für sich sittlich ist, und findet seinen eignen Untergang. In der That

aber ist die sittliche Substanz durch diese Bewegung zum wirklichen Selbstbewußtseyn geworden, oder dieses Selbst zum An- und Fürsichseyenden, aber darin ist eben die Sittlichkeit zu Grunde gegangen.

a. Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib.

Die einfache Substanz des Geistes theilt sich als Bewußtseyn. Oder wie das Bewußtseyn des abstrakten, des sinnlichen Seyns in die Wahrnehmung übergeht, so auch die unmittelbare Gewißheit des realen sittlichen Seyns; und wie für die sinnliche Wahrnehmung das einfache Seyn ein Ding von vielen Eigenschaften wird, so ist für die sittliche der Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen sittlichen Beziehungen. Jener zieht sich aber die unnütze Vielheit der Eigenschaften in den wesentlichen Gegensatz der Einzelnheit und Allgemeinheit zusammen, und noch mehr dieser, die das gereinigte, substantielle Bewußtseyn ist, wird die Vielheit der sittlichen Momente das Zwiefache eines Gesetzes der Einzelnheit und eines der Allgemeinheit. Jede dieser Massen der Substanz bleibt aber der ganze Geist; wenn in der sinnlichen Wahrnehmung die Dinge keine andere Substanz als die beiden Bestimmungen der Einzelnheit und der Allgemeinheit haben, so drücken sie hier nur den oberflächlichen Gegensatz der beiden Seiten gegeneinander aus.

Die Einzelnheit hat an dem Wesen, das wir hier betrachten, die Bedeutung des Selbstbewußtseyns überhaupt, nicht eines einzelnen zufälligen Bewußtseyns. Die sittliche Substanz ist also in dieser Bestimmung die wirkliche Substanz, der absolute Geist in der Vielheit des daseyenden Bewußtseyns realisirt; er ist das Gemeinwesen, welches für uns bei dem Eintritt in die praktische Gestaltung der Vernunft überhaupt das absolute Wesen war, und hier in seiner Wahrheit für sich selbst als bewußtes sittliches Wesen, und als das Wesen für das Bewußtseyn, das wir zum Gegenstande haben, hervorgetre-

ten ist. Es ist Geist, welcher für sich, indem er im Gegenschein der Individuen sich, — und an sich oder Substanz ist, indem er sie in sich erhält. Als die wirkliche Substanz ist er ein Volk, als wirkliches Bewußtseyn Bürger des Volkes. Dieß Bewußtseyn hat an dem einfachen Geiste sein Wesen, und die Gewißheit seiner selbst in der Wirklichkeit dieses Geistes, dem ganzen Volke, und unmittelbar darin seine Wahrheit, also nicht in Etwas, das nicht wirklich ist, sondern in einem Geiste, der existirt und gilt.

Dieser Geist kann das menschliche Gesetz genannt werden, weil er wesentlich in der Form der ihrer selbstbewußten Wirklichkeit ist. Er ist in der Form der Allgemeinheit das bekannte Gesetz und die vorhandene Sitte; in der Form der Einzelnheit ist er die wirkliche Gewißheit seiner selbst in dem Individuum überhaupt, und die Gewißheit seiner als einfacher Individualität ist er als Regierung; seine Wahrheit ist die offene an dem Tage liegende Gültigkeit; eine Existenz, welche für die unmittelbare Gewißheit in die Form des freientlassenen Daseyns tritt.

Dieser sittlichen Macht und Offenbarkeit tritt aber eine andere Macht, das göttliche Gesetz, gegenüber. Denn die sittliche Staatsmacht hat als die Bewegung des sich bewußten Thuns an dem einfachen und unmittelbaren Wesen der Sittlichkeit ihren Gegensatz; als wirkliche Allgemeinheit ist sie eine Gewalt gegen das individuelle Fürsichseyn; und als Wirklichkeit überhaupt hat sie an dem innern Wesen noch ein Anderes, als sie ist.

Es ist schon erinnert worden, daß jede der entgegengesetzten Weisen der sittlichen Substanz zu existiren sie ganz und alle Momente ihres Inhalts enthält. Wenn also das Gemeinwesen sie als das seiner bewußte wirkliche Thun ist, so hat die andere Seite die Form der unmittelbaren oder seyenden Substanz. Diese ist so einer Seits der innere Begriff oder die allgemeine

Möglichkeit der Sittlichkeit überhaupt, hat aber anderer Seits das Moment des Selbstbewußtseyns eben so an ihr. Dieses in diesem Elemente der *Unmittelbarkeit* oder des *Seyns* die Sittlichkeit ausdrückend, oder ein *unmittelbares* Bewußtseyn seiner wie als Wesens so als dieses Selbsts in einem Andern, d. h. ein *natürliches sittliches* Gemeinwesen, — ist die *Familie*. Sie steht als der *bewußtlose* noch innere Begriff seiner sich bewußten Wirklichkeit, als das *Element* der Wirklichkeit des Volks dem Volke selbst, als *unmittelbares* sittliches *Seyn* — der durch die *Arbeit* für das Allgemeine sich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit, die Penaten dem allgemeinen Geiste gegenüber.

Obwohl sich aber das *sittliche Seyn* der Familie als das *unmittelbare* bestimmt, so ist sie innerhalb ihrer *sittliches* Wesen, nicht *insofern* sie das Verhältniß *der Natur* ihrer Glieder, oder deren Beziehung die *unmittelbare einzelner wirklicher* ist; denn das Sittliche ist an sich *allgemein*, und dieß Verhältniß der Natur ist wesentlich eben so sehr ein Geist, und nur als geistiges Wesen sittlich. Es ist zu sehen, worin seine eigenthümliche Sittlichkeit besteht. — Zunächst, weil das Sittliche das an sich Allgemeine ist, ist die sittliche Beziehung der Familienglieder nicht die Beziehung der Empfindung oder das Verhältniß der Liebe. Das Sittliche scheint nun in das Verhältniß des *einzelnen* Familiengliedes zur *ganzen* Familie als der Substanz gelegt werden zu müssen, so daß sein Thun und Wirklichkeit nur sie zum Zweck und Inhalt hat. Aber der bewußte Zweck, den das *Thun* dieses Ganzen, insofern er auf es selbst geht, hat, ist selbst das Einzelne. Die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichthum geht Theils nur auf das Bedürfniß und gehört der Begierde an; Theils wird sie in ihrer höheren Bestimmung etwas nur mittelbares. Diese Bestimmung fällt nicht in die Familie selbst, sondern geht auf das wahrhaft Allgemeine, das Gemein=

wesen; sie ist vielmehr negativ gegen die Familie, und besteht darin, den Einzelnen aus ihr herauszusetzen, seine Natürlichkeit und Einzelnheit zu unterjochen, und ihn zur *Tugend*, zum Leben in und für's Allgemeine zu ziehen. Der der Familie eigenthümliche *positive* Zweck ist der Einzelne als solcher. Daß nun diese Beziehung sittlich sey, kann er nicht, weder der, welcher handelt, noch der, auf welchen sich die Handlung bezieht, nach einer *Zufälligkeit* auftreten, wie etwa in irgend einer Hülfe oder Dienstleistung geschieht. Der Inhalt der sittlichen Handlung muß substantiell oder ganz und allgemein seyn; sie kann sich daher nur auf den *ganzen* Einzelnen, oder auf ihn als Allgemeinen beziehen. Auch dieß wieder nicht etwa so, daß sich nur *vorgestellt* wäre, eine *Dienstleistung* fordere sein ganzes Glück, während sie so, wie sie unmittelbare und wirkliche Handlung ist, nur etwas Einzelnes an ihm thut; — noch daß sie auch wirklich als Erziehung in einer *Reihe* von Bemühungen ihn als Ganzes zum Gegenstand hat und als Werk hervorbringt; wo außer dem gegen die Familie negativen Zwecke die *wirkliche Handlung* nur einen beschränkten Inhalt hat; — eben so wenig endlich, daß sie eine Nothhülfe ist, wodurch in Wahrheit der ganze Einzelne errettet wird; denn sie ist selbst eine völlig zufällige That, deren Gelegenheit eine gemeine Wirklichkeit ist, welche seyn und auch nicht seyn kann. Die Handlung also, welche die ganze Existenz des Blutsverwandten umfaßt, und ihn, — nicht den Bürger, denn dieser gehört nicht der Familie an, noch den, der Bürger werden und *aufhören* soll, als *dieser Einzelne* zu gelten, — sondern ihn, *diesen* der Familie angehörigen Einzelnen, als ein *allgemeines*, der sinnlichen, d. i. einzelnen Wirklichkeit enthobenes Wesen zu ihrem Gegenstande und Inhalt hat, betrifft nicht mehr den *Lebenden*, sondern den *Todten*, der aus der langen Reihe seines zerstreuten Daseyns sich in die vollendete Eine Gestaltung zusammengefaßt, und aus der Unruhe des zufälligen Lebens sich

in die Ruhe der einfachen Allgemeinheit erhoben hat. — Weil er nur als Bürger wirklich und substantiell ist, so ist der Einzelne, wie er nicht Bürger ist, und der Familie angehört, nur der unwirkliche marklose Schatten.

Diese Allgemeinheit, zu der der Einzelne als solcher gelangt, ist das reine Seyn, der Tod; es ist das unmittelbare natürliche Gewordenseyn, nicht das Thun eines Bewußtseyns. Die Pflicht des Familiengliedes ist deswegen, diese Seite hinzuzufügen, damit auch sein letztes Seyn, dieß allgemeine Seyn, nicht allein der Natur angehöre und etwas Unvernünftiges bleibe, sondern daß es ein Gethanes, und das Recht des Bewußtseyns in ihm behauptet sey. Oder der Sinn der Handlung ist vielmehr, daß, weil in Wahrheit die Ruhe und Allgemeinheit des seiner selbstbewußten Wesens nicht der Natur angehört, der Schein eines solchen Thuns hinwegfalle, den sich die Natur angemaßt, und die Wahrheit hergestellt werde. — Was die Natur an ihm that, ist die Seite, von welcher sein Werden zum Allgemeinen sich als die Bewegung eines Seyenden darstellt. Sie fällt zwar selbst innerhalb des sittlichen Gemeinwesens und hat dieses zum Zwecke; der Tod ist die Vollendung und höchste Arbeit, welche das Individuum als solches für es übernimmt. Aber insofern es wesentlich Einzelnes ist, ist es zufällig, daß sein Tod unmittelbar mit seiner Arbeit für's Allgemeine zusammenhing, und Resultat derselben war; Theils wenn ers war, ist er die natürliche Negativität und die Bewegung des Einzelnen als Seyenden, worin das Bewußtseyn nicht in sich zurückkehrt, und Selbstbewußtseyn wird; oder indem die Bewegung des Seyenden diese ist, daß es aufgehoben wird und zum Fürsichseyn gelangt, ist der Tod die Seite der Entzweiung, worin das Fürsichseyn, das erlangt wird, ein Anderes ist, als das Seyende, welches in die Bewegung eintrat. — Weil die Sittlichkeit der Geist in seiner unmittelbaren Wahrheit ist, so fallen die Seiten, in die sein

Bewußtseyn aus einander tritt, auch in diese Form der *Unmittelbarkeit*, und die Einzelnheit tritt in diese *abstrakte* Negativität herüber, welche ohne Trost und Versöhnung an *sich selbst*, sie *wesentlich* durch eine *wirkliche* und *äußerliche Handlung* empfangen muß. — Die Blutsverwandtschaft ergänzt also die abstrakte natürliche Bewegung dadurch, daß sie die Bewegung des Bewußtseyns hinzufügt, das Werk der Natur unterbricht, und den Blutsverwandten der Zerstörung entreißt, oder besser, weil die Zerstörung, sein Werden zum reinen Seyn, nothwendig ist, selbst die That der Zerstörung über sich nimmt. — Es kömmt hierdurch zu Stande, daß auch das *todte*, das allgemeine *Seyn* ein Insichzurückgekehrtes, ein *Fürsichseyn*, oder die kraftlose reine *einzelne* Einzelnheit zur *allgemeinen Individualität* erhoben wird. Der Todte, da er sein *Seyn* von seinem *Thun* oder negativen Eins frei gelassen, ist die leere Einzelnheit, nur ein passives *Seyn für Anderes*, aller niedrigen vernunftlosen Individualität und den Kräften abstrakter Stoffe preisgegeben, wovon jene um des Lebens willen, das sie hat, diese um ihrer negativen Natur willen jetzt mächtiger sind als er. Dieß ihn entehrende Thun bewußtloser Begierde und abstrakter Wesen hält die Familie von ihm ab, setzt das ihrige an die Stelle, und vermählt den Verwandten dem Schooße der Erde, der elementarischen unvergänglichen Individualität; sie macht ihn hierdurch zum Genossen eines Gemeinwesens, welches vielmehr die Kräfte der einzelnen Stoffe und die niedrigen Lebendigkeiten, die gegen ihn frei werden und ihn zerstören wollten, überwältigt und gebunden hält.

Diese letzte Pflicht macht also das vollkommene *göttliche* Gesetz, oder die positive *sittliche* Handlung gegen den Einzelnen aus. Alles andre Verhältniß gegen ihn, das nicht in der Liebe stehen bleibt, sondern sittlich ist, gehört dem menschlichen Gesetze an, und hat die negative Bedeutung, den Einzelnen über die Einschließung in das natürliche Gemeinwesen zu erheben,

dem er als wirklicher angehört. Wenn nun aber schon das menschliche Recht zu seinem Inhalte und Macht die wirkliche ihrer bewußte sittliche Substanz, das ganze Volk, hat; das göttliche Recht und Gesetz aber den Einzelnen, der jenseits der Wirklichkeit ist, so ist er nicht ohne Macht; seine Macht ist das abstrakte rein Allgemeine; das elementarische Individuum, welches die Individualität, die sich von dem Elemente losreißt und die ihrer bewußte Wirklichkeit des Volks ausmacht, in die reine Abstraktion als in sein Wesen eben so zurückreißt, als es ihr Grund ist. — Wie diese Macht am Volke selbst sich darstellt, wird sich noch weiter entwickeln.

Es giebt nun in dem einen Gesetze, wie in dem andern, auch Unterschiede und Stufen. Denn indem beide Wesen das Moment des Bewußtseyns an ihnen haben, entfaltet sich innerhalb ihrer selbst der Unterschied; was ihre Bewegung und eigenthümliches Leben ausmacht. Die Betrachtung dieser Unterschiede zeigt die Weise der Bethätigung und des Selbstbewußtseyns der beiden allgemeinen Wesen der sittlichen Welt, so wie ihren Zusammenhang und Uebergang in einander.

Das Gemeinwesen, das obere und offenbar an der Sonne geltende Gesetz, hat seine wirkliche Lebendigkeit in der Regierung, als worin es Individuum ist. Sie ist der in sich reflektirte wirkliche Geist, das einfache Selbst der ganzen sittlichen Substanz. Diese einfache Kraft erlaubt dem Wesen zwar in seine Gliederung sich auszubreiten, und jedem Theile Bestehen und eigenes Fürsichseyn zu geben. Der Geist hat hieran seine Realität oder sein Daseyn, und die Familie ist das Element dieser Realität. Aber er ist zugleich die Kraft des Ganzen, welche diese Theile wieder in das negative Eins zusammenfaßt, ihnen das Gefühl ihrer Unselbstständigkeit giebt, und sie in dem Bewußtseyn erhält, ihr Leben nur im Ganzen zu haben. Das Gemeinwesen mag sich also einer

Seits in die Systeme der persönlichen Selbstständigkeit und des Eigenthums, des persönlichen und dinglichen Rechts, organisiren; eben so die Weisen des Arbeitens für die zunächst einzelnen Zwecke, — des Erwerbs und Genusses, — zu eigenen Zusammenkünften gliedern und verselbstständigen. Der Geist der allgemeinen Zusammenkunft ist die Einfachheit und das negative Wesen dieser sich isolirenden Systeme. Um sie nicht in dieses Isoliren einwurzeln und festwerden, hierdurch das Ganze aus einander fallen und den Geist verfliegen zu lassen, hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbstständigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die sich darin vertiefend vom Ganzen losreißen und dem unverletzbaren Fürsichseyn und der Sicherheit der Person zustreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben. Der Geist wehrt durch diese Auflösung der Form des Bestehens das Versinken in das natürliche Daseyn aus dem sittlichen ab, und erhält und erhebt das Selbst seines Bewußtseyns in die Freiheit und in seine Kraft. — Das negative Wesen zeigt sich als die eigentliche Macht des Gemeinwesens und die Kraft seiner Selbsterhaltung; dieses hat also die Wahrheit und Bekräftigung seiner Macht an dem Wesen des göttlichen Gesetzes und dem unterirdischen Reiche.

Das göttliche Gesetz, das in der Familie waltet, hat seiner Seits gleichfalls Unterschiede in sich, deren Beziehung die lebendige Bewegung seiner Wirklichkeit ausmacht. Unter den drei Verhältnissen aber, des Mannes und der Frau, der Eltern und der Kinder, der Geschwister als Bruder und Schwester, ist zuerst das Verhältniß des Mannes und der Frau das unmittelbare sich Erkennen des einen Bewußtseyns im andern und das Erkennen des gegenseitigen Anerkanntseyns. Weil es das natürliche sich Erkennen, nicht das sittliche ist, ist es nur die

Vorstellung und das Bild des Geistes, nicht der wirkliche Geist selbst. — Die Vorstellung oder das Bild hat aber seine Wirklichkeit an einem Andern, als es ist; dieß Verhältniß hat daher seine Wirklichkeit nicht an ihm selbst, sondern an dem Kinde, — einem Andern, dessen Werden es ist, und worin es selbst verschwindet; und dieser Wechsel der sich fortwälzenden Geschlechter hat seinen Bestand in dem Volke. — Die Pietät des Mannes und der Frau gegen einander ist also mit natürlicher Beziehung und mit Empfindung vermischt, und ihr Verhältniß hat seine Rückkehr in sich nicht an ihm selbst; eben so das zweite, die Pietät der Eltern und Kinder gegen einander. Die der Eltern gegen ihre Kinder ist eben von dieser Rührung affizirt, das Bewußtseyn seiner Wirklichkeit in dem Andern zu haben, und das Fürsichseyn in ihm werden zu sehen, ohne es zurück zu erhalten; sondern es bleibt eine fremde, eigne Wirklichkeit; — die der Kinder aber gegen die Eltern umgekehrt mit der Rührung, das Werden seiner selbst oder das Ansich an einem andern Verschwindenden zu haben, und das Fürsichseyn und eigene Selbstbewußtseyn zu erlangen, nur durch die Trennung von dem Ursprung, — eine Trennung, worin dieser versiegt.

Diese beiden Verhältnisse bleiben innerhalb des Uebergehens und der Ungleichheit der Seiten stehen, die an sie vertheilt sind. — Das unvermischte Verhältniß aber findet zwischen Bruder und Schwester statt. Sie sind dasselbe Blut, das aber in ihnen in seine Ruhe und Gleichgewicht gekommen ist. Sie begehren daher einander nicht, noch haben sie dieß Fürsichseyn eines dem andern gegeben, noch empfangen, sondern sie sind freie Individualität gegen einander. Das Weibliche hat daher als Schwester die höchste Ahnung des sittlichen Wesens; zum Bewußtseyn und der Wirklichkeit desselben kommt es nicht, weil das Gesetz der Familie das ansichseyende innerliche Wesen ist, das nicht am Tage des Bewußtseyns liegt

sondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit enthobene Göttliche bleibt. An diese Penaten ist das Weibliche geknüpft, welches in ihnen Theils seine allgemeine Substanz, Theils aber seine Einzelnheit anschaut, so jedoch, daß diese Beziehung der Einzelnheit zugleich nicht die natürliche der Lust sey. — Als Tochter muß nun das Weib die Eltern mit natürlicher Bewegung und mit sittlicher Ruhe verschwinden sehen, denn nur auf Unkosten dieses Verhältnisses kommt sie zu dem Fürsichseyn, dessen sie fähig ist; sie schaut in den Eltern also ihr Fürsichseyn nicht auf positive Weise an. — Die Verhältnisse der Mutter und der Frau aber haben die Einzelnheit Theils als etwas Natürliches, das der Lust angehört, Theils als etwas Negatives, das nur sein Verschwinden darin erblickt, Theils ist sie eben darum etwas Zufälliges, das durch eine andere ersetzt werden kann. Im Hause der Sittlichkeit ist es nicht dieser Mann, nicht dieses Kind, sondern ein Mann, Kinder überhaupt, — nicht die Empfindung, sondern das Allgemeine, worauf sich diese Verhältnisse des Weibes gründen. Der Unterschied seiner Sittlichkeit von der des Mannes besteht eben darin, daß es in seiner Bestimmung für die Einzelnheit und in seiner Lust unmittelbar allgemein und der Einzelnheit der Begierde fremd bleibt; dahingegen in dem Manne diese beiden Seiten aus einander treten, und indem er als Bürger die selbstbewußte Kraft der Allgemeinheit besitzt, erkauft er sich dadurch das Recht der Begierde, und erhält sich zugleich die Freiheit von derselben. Indem also in dieß Verhältniß der Frau die Einzelnheit eingemischt ist, ist seine Sittlichkeit nicht rein; insofern sie aber dieß ist, ist die Einzelnheit gleichgültig, und die Frau entbehrt das Moment, sich als dieses Selbst im Andern zu erkennen. — Der Bruder aber ist der Schwester das ruhige gleiche Wesen überhaupt, ihre Anerkennung in ihm rein und unvermischt mit natürlicher Beziehung; die Gleichgültigkeit der Einzelnheit und die sittliche Zufälligkeit

derselben ist daher in diesem Verhältnisse nicht vorhanden; sondern das Moment des anerkennenden und anerkannten einzelnen Selbsts darf hier sein Recht behaupten, weil es mit dem Gleichgewichte des Blutes und begierdeloser Beziehung verknüpft ist. Der Verlust des Bruders ist daher der Schwester unersetzlich, und ihre Pflicht gegen ihn die höchste.

Dieß Verhältniß ist zugleich die Grenze, an der sich die in sich beschlossene Familie auflöst, und außer sich geht. Der Bruder ist die Seite, nach welcher ihr Geist zur Individualität wird, die gegen Anderes sich kehrt, und in das Bewußtseyn der Allgemeinheit übergeht. Der Bruder verläßt diese unmittelbare elementarische und darum eigentlich negative Sittlichkeit der Familie, um die ihrer selbstbewußte wirkliche Sittlichkeit zu erwerben und hervorzubringen.

Er geht aus dem göttlichen Gesetz, in dessen Sphäre er lebte, zu dem menschlichen über. Die Schwester aber wird, oder die Frau bleibt der Vorstand des Hauses und die Bewahrerin des göttlichen Gesetzes. Auf diese Weise überwinden die beiden Geschlechter ihr natürliches Wesen, und treten in ihrer sittlichen Bedeutung auf, als Verschiedenheiten, welche die beiden Unterschiede, die die sittliche Substanz sich giebt, unter sich theilen. Diese beiden allgemeinen Wesen der sittlichen Welt haben ihre bestimmte Individualität darum an natürlich unterschiedenen Selbstbewußtseyn, weil der sittliche Geist die unmittelbare Einheit der Substanz mit dem Selbstbewußtseyn ist; — eine Unmittelbarkeit, welche also nach der Seite der Realität und des Unterschieds zugleich als das Daseyn eines natürlichen Unterschieds erscheint. — Es ist diejenige Seite, welche sich an der Gestalt der sich selbst realen Individualität, in dem Begriffe des geistigen Wesens, als ursprünglich bestimmte Natur zeigte. Dieß Moment verliert die Unbestimmtheit, die es dort noch hat, und die zufällige Verschiedenheit von Anlagen und Fähigkeiten. Es ist jetzt der bestimmte Gegensatz

der zwei Geschlechter, deren Natürlichkeit zugleich die Bedeutung ihrer sittlichen Bestimmung erhält.

Der Unterschied der Geschlechter und ihres sittlichen Inhalts bleibt jedoch in der Einheit der Substanz, und seine Bewegung ist eben das bleibende Werden derselben. Der Mann wird vom Familiengeiste in das Gemeinwesen hinausgeschickt, und findet in diesem sein selbstbewußtes Wesen; wie die Familie hierdurch in ihm ihre allgemeine Substanz und Bestehen hat, so umgekehrt das Gemeinwesen an der Familie das formale Element seiner Wirklichkeit und an dem göttlichen Gesetze seine Kraft und Bewährung. Keins von Beiden ist allein an und für sich; das menschliche Gesetz geht in seiner lebendigen Bewegung von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdischen, das bewußte vom bewußtlosen, die Vermittelung von der Unmittelbarkeit aus, und geht eben so dahin zurück, wovon es ausging. Die unterirdische Macht dagegen hat auf der Erde ihre *Wirklichkeit*; sie wird durch das Bewußtseyn Daseyn und Thätigkeit.

Die allgemeinen sittlichen Wesen sind also die Substanz als Allgemeines, und sie als einzelnes Bewußtseyn; sie haben das Volk und die Familie zu ihrer allgemeinen Wirklichkeit, den Mann aber und das Weib zu ihrem natürlichen Selbst und der bethätigenden Individualität. In diesem Inhalt der sittlichen Welt sehen wir die Zwecke erreicht, welche die vorhergehenden substanzlosen Gestalten des Bewußtseyns sich machten; was die Vernunft nur als Gegenstand auffaßte, ist Selbstbewußtseyn geworden, und was dieses nur in ihm selbst hatte, als wahre Wirklichkeit vorhanden. — Was die Beobachtung als ein *Vorgefundenes* wußte, an dem das Selbst keinen Theil hätte, ist hier vorgefundene Sitte, aber eine Wirklichkeit, die zugleich That und Werk des Findenden ist. — Der Einzelne, die Lust *des Genusses seiner Einzelnheit* suchend, findet sie in der Familie, und die Nothwendigkeit, worin die Lust ver-

geht, ist sein eignes Selbstbewußtseyn als Bürgers seines Volks; — oder es ist dieses, das Gesetz des Herzens als das Gesetz aller Herzen, das Bewußtseyn des Selbsts als die anerkannte allgemeine Ordnung zu wissen; — es ist die Tugend, welche der Früchte ihrer Aufopferung genießt; sie bringt zu Stande, worauf sie geht, nämlich das Wesen zur wirklichen Gegenwart herauszuheben, und ihr Genuß ist dieß allgemeine Leben. — Endlich das Bewußtseyn der Sache selbst wird in der realen Substanz befriedigt, die auf eine positive Weise die abstrakten Momente jener leeren Kategorie enthält und erhält. Sie hat an den sittlichen Mächten einen wahrhaften Inhalt, der an die Stelle der substanzlosen Gebote getreten, die die gesunde Vernunft geben und wissen wollte; — so wie hierdurch einen inhaltsvollen an ihm selbstbestimmten Maaßstab der Prüfung nicht der Gesetze, sondern dessen, was gethan wird.

Das Ganze ist ein ruhiges Gleichgewicht aller Theile, und jeder Theil ein einheimischer Geist, der seine Befriedigung nicht jenseits seiner sucht, sondern sie in sich darum hat, weil er selbst in diesem Gleichgewichte mit dem Ganzen ist. — Dieß Gleichgewicht kann zwar nur dadurch lebendig seyn, daß Ungleichheit in ihm entsteht, und von der Gerechtigkeit zur Gleichheit zurückgebracht wird. Die Gerechtigkeit ist aber weder ein fremdes jenseits sich befindendes Wesen, noch die seiner unwürdige Wirklichkeit einer gegenseitigen Tücke, Verraths, Undanks u. s. f., die in der Weise des gedankenlosen Zufalls als ein unbegriffner Zusammenhang und ein bewußtloses Thun und Unterlassen das Gericht vollbrächte, sondern als Gerechtigkeit des menschlichen Rechts, welche das aus dem Gleichgewichte tretende Fürsichseyn, die Selbstständigkeit der Stände und Individuen in das Allgemeine zurückbringt, ist sie die Regierung des Volks, welche die sich gegenwärtige Individualität des allgemeinen Wesens und der eigne selbstbewußte Willen Aller ist. — Die Gerechtigkeit aber, welche das über den Einzelnen übermächtig werdende All-

gemeine zum Gleichgewichte zurückbringt, ist eben so der einfache Geist desjenigen, der Unrecht erlitten; — nicht zersetzt in ihn, der es erlitten, und ein jenseitiges Wesen; er selbst ist die unterirdische Macht, und es ist *seine* Erinnye, welche die Rache betreibt; denn seine Individualität, sein Blut, lebt im Hause fort; seine Substanz hat eine dauernde Wirklichkeit. Das Unrecht, welches im Reiche der Sittlichkeit dem Einzelnen zugefügt werden kann, ist nur dieses, daß ihm rein etwas *geschieht*. Die Macht, welche dieß Unrecht an dem Bewußtseyn verübt, es zu einem reinen Dinge zu machen, ist die Natur, es ist die Allgemeinheit nicht des *Gemeinwesens*, sondern die *abstrakte* des *Seyns*; und die Einzelnheit wendet sich in der Auflösung des erlittenen Unrechts nicht gegen jenes, denn von ihm hat es nicht gelitten, sondern gegen dieses. Das Bewußtseyn des Bluts des Individuums löst dieß Unrecht, wie wir gesehen, so auf, daß was *geschehen* ist, vielmehr ein *Werk* wird, damit das *Seyn*, das *Letzte*, auch ein *gewolltes* und hiermit erfreulich sey.

Das sittliche Reich ist auf diese Weise in seinem *Bestehen* eine unbefleckte durch keinen Zwiespalt verunreinigte Welt. Eben so ist seine Bewegung ein ruhiges Werden der einen Macht desselben zur andern, so daß jede die andere selbst erhält und hervorbringt. Wir sehen sie zwar in zwei Wesen und deren Wirklichkeit sich theilen; aber ihr Gegensatz ist vielmehr die Bewährung des Einen durch das Andere, und, worin sie sich unmittelbar als wirkliche berühren, ihre Mitte und Element ist die unmittelbare Durchdringung derselben. Das eine Extrem, der allgemeine sich bewußte Geist, wird mit seinem andern Extrem, seiner Kraft und seinem Element, mit dem *bewußtlosen* Geiste, durch die *Individualität* des *Mannes* zusammen geschlossen. Dagegen hat das *göttliche* Gesetz seine Individualisirung, oder der *bewußtlose* Geist des Einzelnen sein Daseyn an dem Weibe, durch welches als die *Mitte* er aus

seiner Unwirklichkeit in die Wirklichkeit, aus dem Unwissenden und Ungewußten in das bewußte Reich herauf tritt. Die Vereinigung des Mannes und des Weibes macht die thätige Mitte des Ganzen und das Element aus, das, in diese Extreme des göttlichen und menschlichen Gesetzes entzweit, eben so ihre unmittelbare Vereinigung ist, welche jene beiden ersten Schlüsse zu demselben Schlusse macht, und die entgegengesetzte Bewegung der Wirklichkeit hinab zur Unwirklichkeit, — des menschlichen Gesetzes, das sich in selbstständige Glieder organisirt, herunter zur Gefahr und Bewährung des Todes; — und des unterirdischen Gesetzes herauf zur Wirklichkeit des Tages und zum bewußten Daseyn, — deren jene dem Manne, diese dem Weibe zukommt, — in Eine vereinigt.

b. Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal.

Wie aber in diesem Reiche der Gegensatz beschaffen ist, so ist das Selbstbewußtseyn noch nicht in seinem Rechte als einzelne Individualität aufgetreten; sie gilt in ihm auf der einen Seite nur als allgemeiner Willen, auf der andern als Blut der Familie; dieser Einzelne gilt nur als der unwirkliche Schatten. — Es ist noch keine That begangen; die That aber ist das wirkliche Selbst. — Sie stört die ruhige Organisation und Bewegung der sittlichen Welt. Was in dieser als Ordnung und Uebereinstimmung ihrer beiden Wesen erscheint, deren eins das andere bewährt und vervollständigt, wird durch die That zu einem Uebergange Entgegengesetzter, worin jedes sich vielmehr als die Nichtigkeit seiner selbst und des Andern beweist, denn als die Bewährung; — es wird zu der negativen Bewegung oder der ewigen Nothwendigkeit des furchtbaren Schicksals, welche das göttliche, wie das menschliche Gesetz, so wie die beiden Selbstbewußtseyn, in denen diese Mächte ihr Daseyn haben, in den Abgrund seiner Einfach-

heit verschlingt, — und für uns in das absolute Fürsich-seyn des rein einzelnen Selbstbewußtseyns übergeht.

Der Grund, von dem diese Bewegung aus — und auf dem sie vorgeht, ist das Reich der Sittlichkeit; aber die Thätigkeit dieser Bewegung ist das Selbstbewußtseyn. Als sittliches Bewußtseyn ist es die einfache reine Richtung auf die sittliche Wesenheit, oder die Pflicht. Keine Willkür, und eben so kein Kampf, keine Unentschiedenheit ist in ihm, indem das Geben und das Prüfen der Gesetze aufgegeben worden, sondern die sittliche Wesenheit ist ihm das Unmittelbare, Unwankende, Widerspruchslose. Es giebt daher nicht das schlechte Schauspiel, sich in einer Kollision von Leidenschaft und Pflicht, noch das Komische, in einer Kollision von Pflicht und Pflicht zu befinden, — einer Kollision, die dem Inhalte nach dasselbe ist, als die zwischen Leidenschaft und Pflicht; denn die Leidenschaft ist eben so fähig als Pflicht vorgestellt zu werden, weil die Pflicht, wie sich das Bewußtseyn aus ihrer unmittelbaren substantiellen Wesenheit in sich zurückzieht, zum Formellallgemeinen wird, in das jeder Inhalt gleich gut paßt, wie sich oben ergab. Komisch aber ist die Kollision der Pflichten, weil sie den Widerspruch, nämlich eines entgegengesetzten Absoluten, also Absolutes und unmittelbar die Nichtigkeit dieses sogenannten Absoluten oder Pflicht, ausdrückt. — Das sittliche Bewußtseyn aber weiß, was es zu thun hat; und ist entschieden, es sey dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetze anzugehören. Diese Unmittelbarkeit seiner Entschiedenheit ist ein Ansichseyn, und hat daher zugleich die Bedeutung eines natürlichen Seyns, wie wir gesehen; die Natur, nicht das Zufällige der Umstände oder der Wahl, theilt das eine Geschlecht dem einen, das andere dem andern Gesetze zu, — oder umgekehrt, die beiden sittlichen Mächte selbst geben sich an den beiden Geschlechtern ihr individuelles Daseyn und Verwirklichung.

Hierdurch nun, daß eines Theils die Sittlichkeit wesentlich

in dieser unmittelbaren Entschiedenheit besteht, und darum für das Bewußtseyn nur das Eine Gesetz das Wesen ist, andern Theils, daß die sittlichen Mächte in dem Selbst des Bewußtseyns wirklich sind, erhalten sie die Bedeutung, sich auszuschließen und sich entgegengesetzt zu seyn; sie sind in dem Selbstbewußtseyn für sich, wie sie im Reiche der Sittlichkeit nur an sich sind. Das sittliche Bewußtseyn, weil es für Eins derselben entschieden ist, ist wesentlich Charakter; es ist für es nicht die gleiche Wesenheit beider; der Gegensatz erscheint darum als eine unglückliche Kollision der Pflicht nur mit der rechtlosen Wirklichkeit. Das sittliche Bewußtseyn ist als Selbstbewußtseyn in diesem Gegensatze, und als solches geht es zugleich darauf, dem Gesetze, dem es angehört, diese entgegengesetzte Wirklichkeit durch Gewalt zu unterwerfen, oder sie zu täuschen. Indem es das Recht nur auf seiner Seite, das Unrecht aber auf der andern sieht, so erblickt von beiden dasjenige, welches dem göttlichen Gesetze angehört, auf der andern Seite menschliche zufällige Gewaltthätigkeit; das aber dem menschlichen Gesetze zugetheilt ist, auf der andern den Eigensinn und den Ungehorsam des innerlichen Fürsichseyns; denn die Befehle der Regierung sind der allgemeine am Tage liegende öffentliche Sinn; der Willen des andern Gesetzes aber ist der unterirdische ins Innere verschlossene Sinn, der in seinem Daseyn als Willen der Einzelnheit erscheint, und im Widerspruche mit dem ersten der Frevel ist.

Es entsteht hierdurch am Bewußtseyn der Gegensatz des Gewußten und des Nichtgewußten, wie in der Substanz, des Bewußten und Bewußtlosen; und das absolute Recht des sittlichen Selbstbewußtseyns kommt mit dem göttlichen Rechte des Wesens in Streit. Für das Selbstbewußtseyn als Bewußtseyn hat die gegenständliche Wirklichkeit als solche, Wesen; nach seiner Substanz aber ist es die Einheit seiner und dieses Entgegengesetzten; und das sittliche Selbstbewußtseyn ist

das Bewußtseyn der Substanz; der Gegenstand als dem Selbstbewußtseyn entgegengesetzt, hat darum gänzlich die Bedeutung verloren, für sich Wesen zu haben. Wie die Sphären, worin er nur ein Ding ist, längst verschwunden, so auch diese Sphären, worin das Bewußtseyn etwas aus sich befestiget und ein einzelnes Moment zum Wesen macht. Gegen solche Einseitigkeit hat die Wirklichkeit eine eigene Kraft; sie steht mit der Wahrheit im Bunde gegen das Bewußtseyn, und stellt diesem erst dar, was die Wahrheit ist. Das sittliche Bewußtseyn aber hat aus der Schaale der absoluten Substanz die Vergessenheit aller Einseitigkeit des Fürsichseyns, seiner Zwecke und eigenthümlichen Begriffe getrunken, und darum in diesem stygischen Wasser zugleich alle eigne Wesenheit und selbstständige Bedeutung der gegenständlichen Wirklichkeit ertränkt. Sein absolutes Recht ist daher, daß es, indem es nach dem sittlichen Gesetze handelt, in dieser Verwirklichung nicht irgend etwas Anderes finde, als nur die Vollbringung dieses Gesetzes selbst, und die That nichts Anderes zeige, als das sittliche Thun ist. — Das Sittliche, als das absolute Wesen und die absolute Macht zugleich kann keine Verkehrung seines Inhalts erleiden. Wäre es nur das absolute Wesen ohne die Macht, so könnte es eine Verkehrung durch die Individualität erfahren; aber diese als sittliches Bewußtseyn hat mit dem Aufgeben des einseitigen Fürsichseyns dem Verkehren entsagt; so wie die bloße Macht umgekehrt vom Wesen verkehrt werden würde, wenn sie noch ein solches Fürsichseyn wäre. Um dieser Einheit willen ist die Individualität reine Form der Substanz, die der Inhalt ist, und das Thun ist das Uebergehen aus dem Gedanken in die Wirklichkeit, nur als die Bewegung eines wesenlosen Gegensatzes, dessen Momente keinen besondern von einander verschiedenen Inhalt und Wesenheit haben. Das absolute Recht des sittlichen Bewußtseyns ist daher, daß die That, die Gestalt seiner Wirklichkeit, nichts Anderes sey, als es weiß.

Aber das sittliche Wesen hat sich selbst in zwei Gesetze gespalten, und das Bewußtseyn, als unentzweites Verhalten zum Gesetze, ist nur Einem zugetheilt. Wie dieß *einfache* Bewußtseyn auf dem absoluten Rechte besteht, daß ihm als sittlichem das Wesen *erschienen* sey, wie es *an sich* ist, so besteht dieses Wesen auf dem Rechte seiner *Realität*, oder darauf, gedoppeltes zu seyn. Dieß Recht des Wesens steht aber zugleich dem Selbstbewußtseyn nicht gegenüber, daß es irgendwo anders wäre, sondern es ist das eigne Wesen des Selbstbewußtseyns; es hat darin allein sein Daseyn und seine Macht, und sein Gegensatz ist die *That* des *letztern*. Denn dieses, eben indem es sich als Selbst ist und zur That schreitet, erhebt sich aus der *einfachen Unmittelbarkeit* und setzt selbst die *Entzweiung*. Es giebt durch die That die Bestimmtheit der Sittlichkeit auf, die einfache Gewißheit der unmittelbaren Wahrheit zu seyn, und setzt die Trennung seiner selbst in sich als das Thätige und in die gegenüberstehende für es negative Wirklichkeit. Es wird also durch die That zur *Schuld*. Denn sie ist sein *Thun*, und das Thun sein eigenstes Wesen; und die *Schuld* erhält auch die Bedeutung des *Verbrechens*: denn als einfaches sittliches Bewußtseyn hat es sich dem einen Gesetze zugewandt, dem andern aber abgesagt, und verletzt dieses durch seine That. — Die *Schuld* ist nicht das gleichgültige doppelsinnige Wesen, daß die That, wie sie *wirklich* am Tage liegt, *Thun* ihres Selbsts seyn könne oder auch nicht, als ob mit dem Thun sich etwas Aeußerliches und Zufälliges verknüpfen könnte, das dem Thun nicht angehörte, von welcher Seite das Thun also unschuldig wäre. Sondern das Thun ist selbst diese Entzweiung, sich für sich, und diesem gegenüber eine fremde äußerliche Wirklichkeit zu setzen; daß eine solche ist, gehört dem Thun selbst an und ist durch dasselbe. Unschuldig ist daher nur das Nichtthun wie das Seyn eines Steines, nicht einmal eines Kindes. — Dem Inhalte nach aber hat die sittliche *Handlung* das Mo-

ment des Verbrechens an ihr, weil sie die natürliche Vertheilung der beiden Gesetze an die beiden Geschlechter nicht aufhebt, sondern vielmehr als unentzweite Richtung auf das Gesetz innerhalb der natürlichen Unmittelbarkeit bleibt, und als Thun diese Einseitigkeit zur Schuld macht, nur die eine der Seiten des Wesens zu ergreifen, und gegen die andere sich negativ zu verhalten, d. h. sie zu verletzen. Wohin in dem allgemeinen sittlichen Leben Schuld und Verbrechen, Thun und Handeln fällt, wird nachher bestimmter ausgedrückt werden; es erhellt unmittelbar so viel, daß es nicht dieser Einzelne ist, der handelt und schuldig ist; denn er, als dieses Selbst, ist nur der unwirkliche Schatten, oder er ist nur als allgemeines Selbst, und die Individualität rein das formale Moment des Thuns überhaupt, und der Inhalt die Gesetze und Sitten, bestimmt für den Einzelnen, und die seines Standes; er ist die Substanz als Gattung, die durch ihre Bestimmtheit zwar zur Art wird, aber die Art bleibt zugleich das Allgemeine der Gattung. Das Selbstbewußtseyn steigt innerhalb des Volkes vom Allgemeinen nur bis zur Besonderheit, nicht bis zur einzelnen Individualität herab, welche ein ausschließendes Selbst, eine sich negative Wirklichkeit in seinem Thun setzt; sondern seinem Handeln liegt das sichere Vertrauen zum Ganzen zu Grunde, worin sich nichts Fremdes, keine Furcht noch Feindschaft einmischt.

Die entwickelte Natur des wirklichen Handelns erfährt nun das sittliche Selbstbewußtseyn an seiner That, eben so wohl wenn es dem göttlichen als wenn es dem menschlichen Gesetze sich ergab. Das ihm offenbare Gesetz ist im Wesen mit dem entgegengesetzten verknüpft; das Wesen ist die Einheit beider; die That aber hat nur das Eine gegen das Andere ausgeführt. Aber im Wesen mit diesem verknüpft, ruft die Erfüllung des Einen das Andere hervor, und, wozu die That es machte, als ein verletztes und nun feindliches Rache forderndes Wesen Dem Handeln liegt nur die eine Seite des Entschlusses über-

haupt an dem Tage; er ist aber an sich das Negative, das ein ihm Anderes, ein ihm, der das Wissen ist, Fremdes gegenüberstellt. Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wissen fremde Seite in sich verborgen, und zeigt sich dem Bewußtseyn nicht, wie sie an und für sich ist, — dem Sohne nicht den Vater in seinem Beleidiger, den er erschlägt; — nicht die Mutter in der Königin, die er zum Weibe nimmt. Dem sittlichen Selbstbewußtseyn stellt auf diese Weise eine lichtscheue Macht nach, welche erst, wenn die That geschehen, hervorbricht und es bei ihr ergreift; denn die vollbrachte That ist der aufgehobene Gegensatz des wissenden Selbst und der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit. Das Handelnde kann das Verbrechen und seine Schuld nicht verläugnen; — die That ist dieses, das Unbewegte zu bewegen und das nur erst in der Möglichkeit Verschlossene hervor zu bringen, und hiermit das Unbewußte dem Bewußten, das Nichtseyende dem Seyn zu verknüpfen. In dieser Wahrheit tritt also die That an die Sonne; — als ein solches, worin ein Bewußtes einem Unbewußten, das Eigne einem Fremden verbunden ist, als das entzweite Wesen, dessen andere Seite das Bewußtseyn, und auch als die seinige erfährt, aber als die von ihm verletzte und feindlich erregte Macht.

Es kann seyn, daß das Recht, welches sich im Hinterhalte hielt, nicht in seiner eigenthümlichen Gestalt für das handelnde Bewußtseyn, sondern nur an sich, in der innern Schuld des Entschlusses und des Handelns vorhanden ist. Aber das sittliche Bewußtseyn ist vollständiger, seine Schuld reiner, wenn es das Gesetz und die Macht vorher kennt, der es gegenüber tritt, sie für Gewalt und Unrecht, für eine sittliche Zufälligkeit nimmt, und wissentlich, wie Antigone, das Verbrechen begeht. Die vollbrachte That verkehrt seine Ansicht; die Vollbringung spricht es selbst aus, daß, was sittlich ist, wirklich seyn müsse; denn die Wirklichkeit des Zwecks ist der Zweck des Handelns. Das Handeln spricht gerade die Einheit der

Wirklichkeit und der Substanz aus, es spricht aus, daß die Wirklichkeit dem Wesen nicht zufällig ist, sondern mit ihm im Bunde keinem gegeben wird, das nicht wahres Recht ist. Das sittliche Bewußtseyn muß sein Entgegengesetztes um dieser Wirklichkeit willen, und um seines Thuns willen, als die seinige, es muß seine Schuld anerkennen;

weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt. —

Dieß Anerkennen drückt den aufgehobenen Zwiespalt des sittlichen Zweckes und der Wirklichkeit, es drückt die Rückkehr zur sittlichen Gesinnung aus, die weiß, daß nichts gilt, als das Rechte. Damit aber giebt das Handelnde seinen Charakter und die Wirklichkeit seines Selbst auf, und ist zu Grunde gegangen. Sein Seyn ist dieses, seinem sittlichen Gesetze als seiner Substanz anzugehören; in dem Anerkennen des Entgegengesetzten hat dieß aber aufgehört, ihm Substanz zu seyn; und statt seiner Wirklichkeit hat es die Unwirklichkeit, die Gesinnung, erreicht. — Die Substanz erscheint zwar an der Individualität als das Pathos derselben, und die Individualität als das, was sie belebt, und daher über ihr steht; aber sie ist ein Pathos, das zugleich sein Charakter ist; die sittliche Individualität ist unmittelbar und an sich Eins mit diesem seinem Allgemeinen, sie hat ihre Existenz nur in ihm, und vermag den Untergang, den diese sittliche Macht durch die entgegengesetzte leidet, nicht zu überleben.

Sie hat aber dabei die Gewißheit, daß diejenige Individualität, deren Pathos diese entgegengesetzte Macht ist, — nicht mehr Uebel erleidet, als sie zugefügt. Die Bewegung der sittlichen Mächte gegen einander, und der sie in Leben und Handlung setzenden Individualitäten hat nur darin ihr wahres Ende erreicht, daß beide Seiten denselben Untergang erfahren. Denn keine der Mächte hat etwas vor der andern voraus, um wesentlicheres Moment der Substanz zu seyn.

Die gleiche Wesentlichkeit und das gleichgültige Bestehen beider neben einander ist ihr selbstloses Seyn; in der That sind sie als Selbstwesen, aber ein verschiedenes, was der Einheit des Selbst widerspricht, und ihre Rechtlosigkeit und nothwendigen Untergang ausmacht. Der Charakter gehört eben so Theils nach seinem Pathos oder Substanz nur der Einen an, Theils ist nach der Seite des Wissens der eine wie der andere in ein Bewußtes und Unbewußtes entzweit; und indem jeder selbst diesen Gegensatz hervorruft, und durch die That auch das Nichtwissen sein Werk ist, setzt er sich in die Schuld, die ihn verzehrt. Der Sieg der einen Macht und ihres Charakters, und das Unterliegen der andern Seite wäre also nur der Theil und das unvollendete Werk, das unaufhaltsam zum Gleichgewichte beider fortschreitet. Erst in der gleichen Unterwerfung beider Seiten ist das absolute Recht vollbracht. und die sittliche Substanz als die negative Macht, welche beide Seiten verschlingt, oder das allmächtige und gerechte Schicksal aufgetreten.

Werden beide Mächte nach ihrem bestimmten Inhalte und dessen Individualisation genommen, so bietet sich das Bild ihres gestalteten Widerstreits, nach seiner formellen Seite, als der Widerstreit der Sittlichkeit und des Selbstbewußtseyns mit der bewußtlosen Natur und einer durch sie vorhandenen Zufälligkeit, — (diese hat ein Recht gegen jenes, weil es nur der wahre Geist, nur in unmittelbarer Einheit mit seiner Substanz ist) — und seinem Inhalte nach, als der Zwiespalt des göttlichen und menschlichen Gesetzes dar. — Der Jüngling tritt aus dem bewußtlosen Wesen, aus dem Familiengeiste, und wird die Individualität des Gemeinwesens; daß er aber der Natur, der er sich entriß, noch angehöre, erweist sich so, daß er in der Zufälligkeit zweier Brüder heraustritt, welche mit gleichem Rechte sich desselben bemächtigen; die Ungleichheit der frühern und spätern Geburt hat für sie, die in das sittliche Wesen eintreten, als Unterschied der Natur, keine Bedeutung. Aber

die Regierung, als die einfache Seele oder das Selbst des Volksgeistes, verträgt nicht eine Zweiheit der Individualität; und der sittlichen Nothwendigkeit dieser Einheit tritt die Natur als der Zufall der Mehrheit gegenüber auf. Diese beiden werden darum uneins, und ihr gleiches Recht an die Staatsgewalt zertrümmert beide, die gleiches Unrecht haben. Menschlicher Weise angesehen, hat derjenige das Verbrechen begangen, welcher, nicht im Besitze, das Gemeinwesen, an dessen Spitze der andere stand, angreift; derjenige dagegen hat das Recht auf seiner Seite, welcher den andern nur als Einzelnen, abgelöst von dem Gemeinwesen, zu fassen wußte und in dieser Machtlosigkeit vertrieb; er hat nur das Individuum als solches, nicht jenes, nicht das Wesen des menschlichen Rechts, angetastet. Das von der leeren Einzelnheit angegriffene und vertheidigte Gemeinwesen erhält sich, und die Brüder finden beide ihren wechselseitigen Untergang durch einander; denn die Individualität, welche an ihr Fürsichseyn die Gefahr des Ganzen knüpft, hat sich selbst vom Gemeinwesen ausgestoßen, und löst sich in sich auf. Den einen aber, der auf seiner Seite sich fand, wird es ehren; den andern hingegen, der schon auf den Mauern seine Verwüstung aussprach, wird die Regierung, die wiederhergestellte Einfachheit des Selbsts des Gemeinwesens, um die letzte Ehre bestrafen; — wer an dem höchsten Geiste des Bewußtseyns, der Gemeine, sich zu vergreifen kam, muß der Ehre seines ganzen vollendeten Wesens, der Ehre des abgeschiedenen Geistes, beraubt werden.

Aber wenn so das Allgemeine die reine Spitze seiner Pyramide leicht abstößt, und über das sich empörende Princip der Einzelnheit, die Familie, zwar den Sieg davon trägt, so hat es sich dadurch mit dem göttlichen Gesetze, der seiner selbstbewußte Geist sich mit dem Bewußtlosen nur in Kampf eingelassen; denn dieser ist die andre wesentliche und darum von jener unzerstörte und nur beleidigte Macht. Er hat aber gegen

das gewalthabende am Tage liegende Gesetz seine Hülfe zur wirklichen Ausführung nur an dem blutlosen Schatten. Als das Gesetz der Schwäche und der Dunkelheit unterliegt er daher zunächst dem Gesetze des Tages und der Kraft, denn jene Gewalt gilt unten, nicht auf Erden. Allein das Wirkliche, das dem Innerlichen seine Ehre und Macht genommen, hat damit sein Wesen aufgezehrt. Der offenbare Geist hat die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt; die ihrer selbst sichere und sich versichernde Gewißheit des Volks hat die Wahrheit ihres Alle in Eins bindenden Eides nur in der bewußtlosen und stummen Substanz Aller, in den Wässern der Vergessenheit. Hierdurch verwandelt sich die Vollbringung des offenbaren Geistes in das Gegentheil, und er erfährt, daß sein höchstes Recht das höchste Unrecht, sein Sieg vielmehr sein eigner Untergang ist. Der Todte, dessen Recht gekränkt ist, weiß darum für seine Rache Werkzeuge zu finden, welche von gleicher Wirklichkeit und Gewalt sind mit der Macht, die ihn verletzt. Diese Mächte sind andere Gemeinwesen, deren Altäre die Hunde oder Vögel mit der Leiche besudelten, welche nicht durch die ihr gebührende Zurückgabe an das elementarische Individuum in die bewußtlose Allgemeinheit erhoben, sondern über der Erde im Reiche der Wirklichkeit geblieben sind und als die Kraft des göttlichen Gesetzes nun eine selbstbewußte wirkliche Allgemeinheit erhalten. Sie machen sich feindlich auf, und zerstören das Gemeinwesen, das seine Kraft, die Pietät der Familie, entehrt und zerbrochen hat.

In dieser Vorstellung hat die Bewegung des menschlichen und göttlichen Gesetzes den Ausdruck ihrer Nothwendigkeit an Individuen, an denen das Allgemeine als ein Pathos und die Thätigkeit der Bewegung als individuelles Thun erscheint, welches der Nothwendigkeit derselben den Schein der Zufälligkeit giebt. Aber die Individualität und das Thun macht das Princip der Einzelnheit überhaupt aus, das in sei=

ner reinen Allgemeinheit das innere göttliche Gesetz genannt wurde. Als Moment des offenbaren Gemeinwesens hat es nicht nur jene unterirdische oder — in seinem Daseyn äußerliche Wirksamkeit, sondern ein eben so offenbares an dem wirklichen Volke wirkliches Daseyn und Bewegung. In dieser Form genommen, erhält das, was als einfache Bewegung des individualisirten Pathos vorgestellt wurde, ein anderes Aussehen, und das Verbrechen und die dadurch begründete Zerstörung des Gemeinwesens die eigentliche Form ihres Daseyns. — Das menschliche Gesetz also in seinem allgemeinen Daseyn, das Gemeinwesen, in seiner Bethätigung überhaupt die Männlichkeit, in seiner wirklichen Bethätigung die Regierung ist, bewegt und erhält sich dadurch, daß es die Absonderung der Penaten oder die selbstständige Vereinzelung in Familien, welchen die Weiblichkeit vorsteht, in sich aufzehrt, und sie in der Kontinuität seiner Flüssigkeit aufgelöst erhält. Die Familie ist aber zugleich überhaupt sein Element, das einzelne Bewußtseyn allgemeiner bethätigender Grund. Indem das Gemeinwesen sich nur durch die Störung der Familienglückseligkeit und die Auflösung des Selbstbewußtseyns in das allgemeine sein Bestehen giebt, erzeugt es sich an dem, was es unterdrückt und was ihm zugleich wesentlich ist, an der Weiblichkeit überhaupt seinen innern Feind. Diese, — die ewige Ironie des Gemeinwesens — verändert durch die Intrigue den allgemeinen Zweck der Regierung in einen Privatzweck, verwandelt ihre allgemeine Thätigkeit in ein Werk dieses bestimmten Individuums, und verkehrt das allgemeine Eigenthum des Staats zu einem Besitz und Putz der Familie. Sie macht hierdurch die ernsthafte Weisheit des reifen Alters, das, der Einzelnheit, — der Lust und dem Genusse, so wie der wirklichen Thätigkeit — abgestorben, nur das Allgemeine denkt und besorgt, zum Spotte für den Muthwillen der unreifen Jugend und zur Verachtung für ihren Enthusiasmus; erhebt überhaupt die Kraft der Jugend zum Geltenden; — des

Sohnes, an dem die Mutter ihren Herrn geboren, des Bruders, an dem die Schwester den Mann als ihres gleichen hat, des Jünglings, durch den die Tochter ihrer Unselbstständigkeit entnommen den Genuß und die Würde der Frauenschaft erlangt. — Das Gemeinwesen kann sich aber nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelnheit erhalten, und, weil er wesentliches Moment ist, erzeugt es ihn zwar eben so, und zwar durch die unterdrückende Haltung gegen denselben als ein feindseliges Princip. Dieses würde jedoch, da es vom allgemeinen Zwecke sich trennend nur böse und in sich nichtig ist, nichts vermögen, wenn nicht das Gemeinwesen selbst die Kraft der Jugend, die Männlichkeit, welche nicht reif noch innerhalb der Einzelnheit steht, als die Kraft des Ganzen anerkennte. Denn es ist ein Volk, es ist selbst Individualität und wesentlich nur so für sich, daß andere Individualitäten für es sind, daß es sie von sich ausschließt und sich unabhängig von ihnen weiß. Die negative Seite des Gemeinwesens, nach innen die Vereinzelung der Individuen unterdrückend, nach außen aber selbstthätig, hat an der Individualität seine Waffen. Der Krieg ist der Geist und die Form, worin das wesentliche Moment der sittlichen Substanz, die absolute Freiheit des sittlichen Selbstwesens von allem Daseyn, in ihrer Wirklichkeit und Bewährung vorhanden ist. Indem er einer Seits den einzelnen Systemen des Eigenthums und der persönlichen Selbstständigkeit wie auch der einzelnen Persönlichkeit selbst die Kraft des Negativen zu fühlen giebt, erhebt anderer Seits in ihm eben dieß negative Wesen sich als das Erhaltende des Ganzen; der tapfre Jüngling, an welchem die Weiblichkeit ihre Lust hat, das unterdrückte Princip des Verderbens tritt an den Tag und ist das Geltende. Nun ist es die natürliche Kraft, und das, was als Zufall des Glücks erscheint, welche über das Daseyn des sittlichen Wesens und die geistige Nothwendigkeit entscheiden; weil auf Stärke und Glück das Daseyn des sittlichen

Wesens beruht, so ist schon entschieden, daß es zu Grunde gegangen. — Wie vorhin nur Penaten im Volksgeiste, so gehen die lebendigen Volksgeister durch ihre Individualität jetzt in einem allgemeinen Gemeinwesen zu Grunde, dessen einfache Allgemeinheit geistlos und todt, und dessen Lebendigkeit das einzelne Individuum, als Einzelnes, ist. Die sittliche Gestalt des Geistes ist verschwunden, und es tritt eine andere an ihre Stelle.

Dieser Untergang der sittlichen Substanz und ihr Uebergang in eine andere Gestalt ist also dadurch bestimmt, daß das sittliche Bewußtseyn auf das Gesetz wesentlich unmittelbar gerichtet ist; in dieser Bestimmung der Unmittelbarkeit liegt, daß in die Handlung der Sittlichkeit die Natur überhaupt hereinkommt. Ihre Wirklichkeit offenbart nur den Widerspruch und den Keim des Verderbens, den die schöne Einmüthigkeit und das ruhige Gleichgewicht des sittlichen Geistes eben an dieser Ruhe und Schönheit selbst hat; denn die Unmittelbarkeit hat die widersprechende Bedeutung, die bewußtlose Ruhe der Natur, und die selbstbewußte unruhige Ruhe des Geistes zu seyn. — Um dieser Natürlichkeit willen ist überhaupt dieses sittliche Volk eine durch die Natur bestimmte und daher beschränkte Individualität, und findet also ihre Aufhebung an einer andern. Indem aber diese Bestimmtheit, die im Daseyn gesetzt, Beschränkung, aber eben so das Negative überhaupt, und das Selbst der Individualität ist, — verschwindet, ist das Leben des Geistes und diese in Allen ihrer selbstbewußte Substanz, verloren. Sie tritt als eine formelle Allgemeinheit an ihnen heraus, ist ihnen nicht mehr als lebendiger Geist inwohnend, sondern die einfache Gediegenheit ihrer Individualität ist in viele Punkte zersprungen.

c. Rechtszustand.

Die allgemeine Einheit, in welche die lebendige unmittelbare Einheit der Individualität und der Substanz zurückgeht,

ist das geistlose Gemeinwesen, das aufgehört hat, die selbstbewußtlose Substanz der Individuen zu seyn, und worin sie jetzt nach ihrem einzelnen Fürsichseyn als Selbstwesen und Substanzen gelten. Das Allgemeine in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine Gleichheit, worin Alle als Jede, als Personen gelten. — Was in der Welt der Sittlichkeit das verborgene göttliche Gesetz genannt wurde, ist in der That aus seinem Innern in die Wirklichkeit getreten; in jener galt und war der Einzelne wirklich, nur als das allgemeine Blut der Familie. Als dieser Einzelne war er der selbstlose abgeschiedene Geist; nun aber ist er aus seiner Unwirklichkeit hervorgetreten. Weil die sittliche Substanz nur der wahre Geist ist, darum geht er in die Gewißheit seiner selbst zurück; jene ist er als das positive Allgemeine, aber seine Wirklichkeit ist, negatives allgemeines Selbst zu seyn. — Wir sahen die Mächte und die Gestalten der sittlichen Welt in der einfachen Nothwendigkeit des leeren Schicksals versinken. Diese ihre Macht ist die in ihre Einfachheit sich reflektirende Substanz; aber das in sich reflektirende absolute Wesen, eben jene Nothwendigkeit des leeren Schicksals, ist nichts Anderes als das Ich des Selbstbewußtseyns.

Dieses gilt hiermit nunmehr als das an und für sich seyende Wesen; dieß Anerkanntseyn ist seine Substantialität; aber sie ist die abstrakte Allgemeinheit, weil ihr Inhalt dieses spröde Selbst, nicht das in der Substanz aufgelöste ist.

Die Persönlichkeit ist also hier aus dem Leben der sittlichen Substanz herausgetreten; sie ist die wirklich geltende Selbstständigkeit des Bewußtseyns. Der unwirkliche Gedanke derselben, der sich durch Verzichtthun auf die Wirklichkeit wird, ist früher als stoisches Selbstbewußtseyn vorgekommen; wie dieses aus der Herrschaft und Knechtschaft, als dem unmittelbaren Daseyn des Selbstbewußtseyns, so ist die

Persönlichkeit aus dem unmittelbaren Geiste — der der allgemeine herrschende Willen Aller und eben so ihr dienender Gehorsam ist, hervorgegangen. Was dem Stoicismus nur in der Abstraktion das Ansich war, ist nun wirkliche Welt. Er ist nichts Anderes, als das Bewußtseyn, welches das Princip des Rechtszustandes, die geistlose Selbstständigkeit, auf seine abstrakte Form bringt; durch seine Flucht aus der Wirklichkeit erreichte es nur den Gedanken der Selbstständigkeit; es ist absolut für sich dadurch, daß es sein Wesen nicht an irgend ein Daseyn knüpft, sondern jedes Daseyn aufgeben will, und sein Wesen allein in die Einheit des reinen Denkens setzt. Auf dieselbe Weise ist das Recht der Person weder an ein reicheres oder mächtigeres Daseyn des Individuums als eines solchen, noch auch an einen allgemeinen lebendigen Geist geknüpft, sondern vielmehr an das reine Eins seiner abstrakten Wirklichkeit oder an es, als Selbstbewußtseyn überhaupt.

Wie nun die abstrakte Selbstständigkeit des Stoicismus ihre Verwirklichung darstellte, so wird auch diese letztere die Bewegung jener ersten wiederholen. Jene geht in die skeptische Verwirrung des Bewußtseyns über, in eine Faselei des Negativen, welche gestaltlos von einer Zufälligkeit des Seyns und Gedankens zur andern irrt, sie zwar in der absoluten Selbstständigkeit auflöst, aber eben so sehr wieder erzeugt; und in der That nur der Widerspruch der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Bewußtseyns ist. — Eben so ist die persönliche Selbstständigkeit des Rechts vielmehr diese gleiche allgemeine Verwirrung und gegenseitige Auflösung. Denn was als das absolute Wesen gilt, ist das Selbstbewußtseyn als das reine leere Eins der Person. Gegen diese leere Allgemeinheit hat die Substanz die Form der Erfüllung und des Inhalts, und dieser ist nun völlig frei gelassen und ungeordnet; denn der Geist ist nicht mehr vorhanden, der ihn unterjochte, und in seiner Einheit zusammenhielt. — Dieß leere Eins der Person ist

daher in seiner Realität ein zufälliges Daseyn und wesenloses Bewegen und Thun, welches zu keinem Bestand kommt. Wie der Skepticismus, ist der Formalismus des Rechts also durch seinen Begriff ohne eigenthümlichen Inhalt, findet ein mannigfaltiges Bestehen, den Besitz, vor, und drückt ihm dieselbe abstrakte Allgemeinheit, wodurch er Eigenthum heißt, auf, wie jener. Wenn aber die so bestimmte Wirklichkeit im Skepticismus Schein überhaupt heißt, und nur einen negativen Werth hat, so hat sie im Rechte einen positiven. Jener negative Werth besteht darin, daß das Wirkliche die Bedeutung des Selbsts als Denkens, als des Ansichallgemeinen hat, dieser positive aber darin, daß es Mein in der Bedeutung der Kategorie, als ein anerkanntes und wirkliches Gelten ist. — Beides ist dasselbe abstrakte Allgemeine; der wirkliche Inhalt oder die Bestimmtheit des Meinen — es sey nun eines äußerlichen Besitzes, oder auch des innern Reichthums oder Armuth des Geistes und Charakters, ist nicht in dieser leeren Form enthalten und geht sie nichts an. Er gehört also einer eignen Macht an, die ein Anderes als das Formalallgemeine, die der Zufall und die Willkür ist. — Das Bewußtseyn des Rechts erfährt darum in seinem wirklichen Gelten selbst vielmehr den Verlust seiner Realität und seine vollkommene Unwesentlichkeit, und ein Individuum als eine Person bezeichnen ist Ausdruck der Verachtung.

Die freie Macht des Inhalts bestimmt sich so, daß die Zerstreuung in die absolute Vielheit der persönlichen Atome durch die Natur dieser Bestimmtheit zugleich in Einen ihnen fremden und eben so geistlosen Punkt gesammelt ist, der eines Theils gleich der Sprödigkeit ihrer Personalität rein einzelne Wirklichkeit ist, aber im Gegensatze gegen ihre leere Einzelnheit, zugleich die Bedeutung alles Inhalts, dadurch des realen Wesens für sie hat, und gegen ihre vermeinte absolute, an sich aber wesenlose Wirklichkeit die allgemeine Macht und absolute Wirk-

lichkeit ist. Dieser Herr der Welt ist sich auf diese Weise die absolute zugleich alles Daseyn in sich befassende Person, für deren Bewußtseyn kein höherer Geist existirt. Er ist Person; aber die einsame Person, welche Allen gegenübergetreten; diese Alle machen die geltende Allgemeinheit der Person aus, denn das Einzelne als solches ist wahr nur als allgemeine Vielheit der Einzelnheit, von dieser abgetrennt ist das einsame Selbst in der That das unwirkliche kraftlose Selbst. — Zugleich ist es das Bewußtseyn des Inhalts, der jener allgemeinen Persönlichkeit gegenübergetreten ist. Dieser Inhalt aber von seiner negativen Macht befreit, ist das Chaos der geistigen Mächte, die entfesselt als elementarische Wesen in wilder Ausschweifung sich gegen einander toll und zerstörend bewegen; ihr kraftloses Selbstbewußtseyn ist die machtlose Umschließung und der Boden ihres Tumultes. Sich so als den Inbegriff aller wirklichen Mächte wissend, ist dieser Herr der Welt das ungeheure Selbstbewußtseyn, das sich als den wirklichen Gott weiß; indem er aber nur das formale Selbst ist, das sie nicht zu bändigen vermag, ist seine Bewegung und Selbstgenuß die eben so ungeheure Ausschweifung.

Der Herr der Welt hat das wirkliche Bewußtseyn dessen, was er ist, der allgemeinen Macht der Wirklichkeit, in der zerstörenden Gewalt, die er gegen das ihm gegenüberstehende Selbst seiner Unterthanen ausübt. Denn seine Macht ist nicht die Einigkeit des Geistes, worin die Personen ihr eigenes Selbstbewußtseyn erkennten, vielmehr sind sie als Personen für sich und schließen die Kontinuität mit Anderen aus der absoluten Sprödigkeit ihrer Punktualität aus; sie sind also in einem nur negativen Verhältnisse wie zu einander so zu ihm, der ihre Beziehung oder Kontinuität ist. Als diese Kontinuität ist er das Wesen und der Inhalt ihres Formalismus; aber der ihnen fremde Inhalt, und das feindliche Wesen, welches gerade dasjenige, was für sie als ihr Wesen gilt, das inhaltsleere Für-

sichseyn, vielmehr aufhebt; — und als die Kontinuität ihrer Persönlichkeit eben diese zerstört. Die rechtliche Persönlichkeit erfährt also, indem der ihr fremde Inhalt sich in ihr geltend macht, und er macht sich in ihnen geltend, weil er ihre Realität ist, — vielmehr ihre Substanzlosigkeit. Das zerstörende Wühlen in diesem wesenlosen Boden giebt sich dagegen das Bewußtseyn seiner Allherrschaft, aber dieses Selbst ist bloßes Verwüsten, daher nur außer sich, und vielmehr das Wegwerfen seines Selbstbewußtseyns.

So ist die Seite beschaffen, in welcher das Selbstbewußtseyn als absolutes Wesen *wirklich* ist. Das aus dieser Wirklichkeit aber in sich *zurückgetriebene Bewußtseyn* denkt diese seine Unwesenheit; wir sahen früher die stoische Selbstständigkeit des reinen Denkens durch den Skepticismus hindurch gehen und in dem unglücklichen Bewußtseyn ihre Wahrheit finden, — die Wahrheit, welche Bewandtniß es mit seinem An- und Fürsichseyn hat. Wenn dieß Wissen damals nur als die einseitige Ansicht des Bewußtseyns als eines solchen erschien, so ist hier ihre *wirkliche* Wahrheit eingetreten. Sie besteht darin, daß dieß *allgemeine Gelten* des Selbstbewußtseyns die ihm entfremdete Realität ist. Dieß *Gelten* ist die allgemeine Wirklichkeit des Selbsts, aber sie ist unmittelbar eben so die Verkehrung; sie ist der Verlust seines Wesens. — Die in der sittlichen Welt nicht vorhandene Wirklichkeit des Selbsts ist durch ihr Zurückgehen in die *Person* gewonnen worden; was in jener einig war, tritt nun entwickelt aber sich entfremdet auf.

B.

Der sich entfremdete Geist; die Bildung.

Die sittliche Substanz erhielt den Gegensatz in ihr einfaches Bewußtseyn eingeschlossen, und dieses in unmittelbarer Einheit mit seinem Wesen. Das Wesen hat darum die einfache Bestimmtheit des *Seyns* für das Bewußtseyn, das unmittelbar

darauf gerichtet, und dessen Sitte es ist; weder gilt das Bewußtseyn sich als dieses ausschließende Selbst, noch hat die Substanz die Bedeutung eines aus ihm ausgeschlossenen Daseyns, mit dem es sich nur durch die Entfremdung seiner selbst Eins zu setzen und sie zugleich hervorzubringen hätte. Aber derjenige Geist, dessen Selbst das Absolut-diskrete ist, hat seinen Inhalt sich als eine eben so harte Wirklichkeit gegenüber, und die Welt hat hier die Bestimmung, ein Aeußerliches, das Negative des Selbstbewußtseyns zu seyn. Aber diese Welt ist geistiges Wesen, sie ist an sich die Durchdringung des Seyns und der Individualität; dieß ihr Daseyn ist das Werk des Selbstbewußtseyns; aber eben so eine unmittelbar vorhandene ihm fremde Wirklichkeit, welche eigenthümliches Seyn hat, und worin es sich nicht erkennt. Sie ist das äußerliche Wesen, und der freie Inhalt des Rechts; aber diese äußerliche Wirklichkeit, welche der Herr der Welt des Rechts in sich befaßt, ist nicht nur dieses zufällig für das Selbst vorhandene elementarische Wesen, sondern sie ist seine aber nicht positive Arbeit, — vielmehr seine negative. Sie erhält ihr Daseyn durch die eigene Entäußerung und Entwesung des Selbstbewußtseyns, welche ihm in der Verwüstung, die in der Welt des Rechts herrscht, die äußerliche Gewalt der losgebundenen Elemente anzuthun scheint. Diese für sich sind nur das reine Verwüsten, und die Auflösung ihrer selbst; diese Auflösung aber, dieß ihr negatives Wesen ist eben das Selbst; es ist ihr Subjekt, ihr Thun und Werden. Dieß Thun und Werden aber, wodurch die Substanz wirklich wird, ist die Entfremdung der Persönlichkeit, denn das unmittelbar, d. h. ohne Entfremdung an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz, und das Spiel jener tobenden Elemente; seine Substanz ist also seine Entäußerung selbst, und die Entäußerung ist die Substanz, oder die zu einer Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden geistigen Mächte.

Die Substanz ist auf diese Weise Geist, selbstbewußte Ein=

heit des Selbsts und des Wesens, aber beides hat auch die Bedeutung der Entfremdung für einander. Er ist Bewußtseyn einer für sich freien gegenständlichen Wirklichkeit; diesem Bewußtseyn aber steht jene Einheit des Selbst und des Wesens gegenüber, dem wirklichen das reine Bewußtseyn. Einer Seits geht das wirkliche Selbstbewußtseyn durch seine Entäußerung in die wirkliche Welt über, und diese in jenes zurück; anderer Seits aber ist eben diese Wirklichkeit, sowohl die Person, wie die Gegenständlichkeit, aufgehoben; sie sind rein allgemeine. Diese ihre Entfremdung ist das reine Bewußtseyn, oder das Wesen. Die Gegenwart hat unmittelbar den Gegensatz an ihrem Jenseits, das ihr Denken und Gedachtseyn; so wie dieß am Diesseits, das seine ihm entfremdete Wirklichkeit ist.

Dieser Geist bildet sich daher nicht nur Eine Welt, sondern eine gedoppelte getrennte und entgegengesetzte aus. — Die Welt des sittlichen Geistes ist seine eigne Gegenwart; und daher jede Macht derselben in dieser Einheit, und insofern beide sich unterscheiden, im Gleichgewichte mit dem Ganzen. Nichts hat die Bedeutung des Negativen des Selbstbewußtseyns; selbst der abgeschiedene Geist ist im Blute der Verwandtschaft, im Selbst der Familie gegenwärtig, und die allgemeine Macht der Regierung ist der Wille, das Selbst des Volks. Hier aber bedeutet das Gegenwärtige nur gegenständliche Wirklichkeit, die ihr Bewußtseyn jenseits hat; jedes einzelne Moment als Wesen empfängt dieß und damit die Wirklichkeit von einem Andern, und insofern es wirklich ist, ist sein Wesen ein Anderes als seine Wirklichkeit. Nichts hat einen in ihm selbst gegründeten und inwohnenden Geist, sondern ist außer sich in einem fremden, das Gleichgewicht des Ganzen ist nicht die bei sich selbst bleibende Einheit und ihre in sich zurückgekehrte Beruhigung, sondern beruht auf der Entfremdung des Entgegengesetzten. Das Ganze ist daher, wie jedes einzelne Moment, eine sich entfremdete Realität; es zerfällt in ein Reich, worin

das Selbstbewußtseyn wirklich sowohl es als sein Gegenstand ist, und in ein anderes, das Reich des reinen Bewußtseyns, welches jenseits des Ersten nicht wirkliche Gegenwart hat, sondern im Glauben ist. Wie nun die sittliche Welt aus der Trennung des göttlichen und menschlichen Gesetzes und ihrer Gestalten, und ihr Bewußtseyn aus der Trennung in das Wissen und in die Bewußtlosigkeit zurück in sein Schicksal, in das Selbst als die negative Macht dieses Gegensatzes geht, so werden auch diese beiden Reiche des sich entfremdeten Geistes in das Selbst zurückkehren; aber wenn jenes das erste unmittelbar geltende Selbst, die einzelne Person, war; so wird dieß zweite, das aus seiner Entäußerung in sich zurückkehrt, das allgemeine Selbst, das den Begriff erfassende Bewußtseyn seyn; und diese geistigen Welten, deren alle Momente eine fixirte Wirklichkeit und ungeistiges Bestehen von sich behaupten, werden sich in der reinen Einsicht auflösen. Sie als das sich selbst erfassende Selbst vollendet die Bildung; sie faßt nichts als das Selbst, und alles als das Selbst auf, d. h. sie begreift alles, tilgt alle Gegenständlichkeit, und verwandelt alles Ansichseyn in ein Fürsichseyn. Gegen den Glauben als das fremde jenseits liegende Reich des Wesens gekehrt, ist sie die Aufklärung. Diese vollendet auch an diesem Reiche, wohin sich der entfremdete Geist, als in das Bewußtseyn der sich selbst gleichen Ruhe rettet, die Entfremdung; sie verwirrt ihm die Haushaltung, die er hier führt, dadurch, daß sie die Geräthschaften der diesseitigen Welt hineinbringt, die er als sein Eigenthum nicht verläugnen kann, weil sein Bewußtseyn ihr gleichfalls angehört. — In diesem negativen Geschäfte realisirt zugleich die reine Einsicht sich selbst, und bringt ihren eigenen Gegenstand, das unerkennbare absolute Wesen und das Nützliche hervor. Indem auf diese Weise die Wirklichkeit alle Substantialität verloren, und nichts mehr an sich in ihr ist, so ist wie das Reich des Glaubens, so auch das der rea-

len Welt gestürzt, und diese Revolution bringt die *absolute Freiheit* hervor, womit der vorher entfremdete Geist vollkommen in sich zurückgegangen ist, dieß Land der Bildung verläßt, und in ein anderes Land, in das Land des *moralischen Bewußtseyns* übergeht.

I.

Die Welt des sich entfremdeten Geistes.

Die Welt dieses Geistes zerfällt in die gedoppelte; die erste ist die Welt der Wirklichkeit oder seiner Entfremdung selbst; die andere aber die, welche er, über die erste sich erhebend, im Aether des reinen Bewußtseyns sich erbaut. Diese, jener Entfremdung *entgegengesetzt*, ist eben darum nicht frei davon, sondern vielmehr nur die andere Form der Entfremdung, welche eben darin besteht, in zweierlei Welten das Bewußtseyn zu haben, und beide umfaßt. Es ist also nicht das Selbstbewußtseyn des absoluten Wesens, wie es *an und für sich* ist, nicht die Religion, welche hier betrachtet wird, sondern der *Glauben*, insofern er die *Flucht* aus der wirklichen Welt und also nicht *an und für sich* ist. Diese Flucht aus dem Reiche der Gegenwart ist daher an ihr selbst unmittelbar die gedoppelte. Das reine Bewußtseyn ist das Element, in welches der Geist sich erhebt; aber es ist nicht nur das Element des *Glaubens*, sondern eben so des *Begriffs*; beide treten daher zugleich mit einander ein, und jener kommt nur in Betracht im Gegensatze gegen diesen.

a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit.

Der Geist dieser Welt ist das von einem *Selbst*bewußtseyn durchdrungene geistige *Wesen*, das sich als *dieses für sich seyende* unmittelbar gegenwärtig, und das *Wesen* als eine Wirklichkeit sich gegenüber weiß. Aber das Daseyn dieser Welt, so wie die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns beruht auf der Bewegung, daß dieses seiner Persönlichkeit sich entäußert,

hierdurch seine Welt hervorbringt, und sich gegen sie als eine fremde so verhält, daß es sich ihrer nunmehr zu bemächtigen hat. Aber die Entsagung seines Fürsichseyns ist selbst die Erzeugung der Wirklichkeit, und durch sie bemächtigt es sich also unmittelbar derselben. — Oder das Selbstbewußtseyn ist nur Etwas, es hat nur Realität, insofern es sich selbst entfremdet; hierdurch setzt es sich als Allgemeines, und diese seine Allgemeinheit ist sein Gelten und seine Wirklichkeit. Diese Gleichheit mit Allen ist daher nicht jene Gleichheit des Rechts, nicht jenes unmittelbare Anerkanntseyn und Gelten des Selbstbewußtseyns, darum weil es ist; sondern daß es gelte, ist durch die entfremdende Vermittlung, sich dem Allgemeinen gemäß gemacht zu haben. Die geistlose Allgemeinheit des Rechts nimmt jede natürliche Weise des Charakters wie des Daseyns in sich auf und berechtigt sie. Die Allgemeinheit aber, welche hier gilt, ist die gewordene, und darum ist sie wirklich.

Wodurch also das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, ist die Bildung. Seine wahre ursprüngliche Natur und Substanz ist der Geist der Entfremdung des natürlichen Seyns. Diese Entäußerung ist daher eben so Zweck als Daseyn desselben; sie ist zugleich das Mittel oder der Uebergang sowohl der gedachten Substanz in die Wirklichkeit, als umgekehrt der bestimmten Individualität in die Wesentlichkeit. Diese Individualität bildet sich zu dem, was sie an sich ist, und erst dadurch ist sie an sich und hat wirkliches Daseyn; so viel sie Bildung hat, so viel Wirklichkeit und Macht. Obwohl das Selbst als Dieses sich hier wirklich weiß, so besteht doch seine Wirklichkeit allein in dem Aufheben des natürlichen Selbsts; die ursprünglich bestimmte Natur reducirt sich daher auf den unwesentlichen Unterschied der Größe, auf eine größere oder geringere Energie des Willens. Aber Zweck und Inhalt desselben gehört allein der allgemeinen Substanz selbst an, und kann nur ein Allge-

meines seyn; die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, ist etwas Unmächtiges und Unwirkliches; sie ist eine Art, die sich vergeblich und lächerlich abmüht, sich ins Werk zu setzen; sie ist der Widerspruch, dem Besonderen die Wirklichkeit zu geben, die unmittelbar das Allgemeine ist. Wenn daher fälschlicher Weise die Individualität in die Besonderheit der Natur und des Charakters gesetzt wird, so finden sich in der realen Welt keine Individualitäten und Charaktere, sondern die Individuen haben ein gleiches Daseyn für einander; jene vermeintliche Individualität ist eben nur das gemeinte Daseyn, welches in dieser Welt, worin nur das Sichselbstentäußernde und darum nur das Allgemeine Wirklichkeit erhält, kein Bleiben hat. — Das Gemeinte gilt darum für das, was es ist, für eine Art. Art ist nicht ganz dasselbe, was Espèce, „von allen Spitznamen der fürchterlichste; denn er bezeichnet die Mittelmäßigkeit, und drückt die höchste Stufe der Verachtung aus." Art und in seiner Art gut seyn ist aber ein deutscher Ausdruck, welcher dieser Bedeutung die ehrliche Miene hinzufügt, als ob es nicht so schlimm gemeint sey, oder welcher auch in der That das Bewußtseyn, was Art, und was Bildung und Wirklichkeit ist, noch nicht in sich schließt.

Was in Beziehung auf das einzelne Individuum als seine Bildung erscheint, ist das wesentliche Moment der Substanz selbst, nämlich das unmittelbare Uebergehen ihrer gedachten Allgemeinheit in die Wirklichkeit, oder die einfache Seele derselben, wodurch das Ansich Anerkanntes und Daseyn ist. Die Bewegung der sich bildenden Individualität ist daher unmittelbar das Werden derselben, als des allgemeinen gegenständlichen Wesens, d. h. das Werden der wirklichen Welt. Diese, obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewußtseyn ein unmittelbar Entfremdetes, und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit. Aber gewiß zugleich, daß sie seine Substanz ist, geht es sich derselben zu bemächtigen; es

erlangt diese Macht über sie durch die Bildung, welche von dieser Seite so erscheint, daß es sich der Wirklichkeit gemäß macht, und so viel als die Energie des ursprünglichen Charakters und Talents ihm zuläßt. Was hier als die Gewalt des Individuums erscheint, unter welche die Substanz komme, und hiermit aufgehoben werde, ist dasselbe, was die Verwirklichung der letztern ist. Denn die Macht des Individuums besteht darin, daß es sich ihr gemäß macht, d. h. daß es sich seines Selbsts entäußert, also sich als die gegenständliche seyende Substanz setzt. Seine Bildung und seine eigne Wirklichkeit ist daher die Verwirklichung der Substanz selbst.

Das Selbst ist sich nur als aufgehobenes wirklich. Es macht daher für es nicht die Einheit des Bewußtseyns seiner selbst und des Gegenstandes aus; sondern dieser ist ihm das Negative seiner. — Durch das Selbst als die Seele wird die Substanz also so in ihren Momenten ausgebildet, daß das Entgegengesetzte das Andere begeistet, jedes durch seine Entfremdung dem Andern Bestehen giebt, und es eben so von ihm erhält. Zugleich hat jedes Moment seine Bestimmtheit als ein unüberwindliches Gelten, und eine feste Wirklichkeit gegen das Andere. Das Denken fixirt diesen Unterschied auf die allgemeinste Weise durch die absolute Entgegensetzung von Gut und Schlecht, die, sich fliehend, auf keine Weise dasselbe werden können. Aber dieses feste Seyn hat zu seiner Seele den unmittelbaren Uebergang in das Entgegengesetzte; das Daseyn ist vielmehr die Verkehrung jeder Bestimmtheit in ihre entgegengesetzte, und nur diese Entfremdung ist das Wesen und Erhaltung des Ganzen. Diese verwirklichende Bewegung und Begeistung der Momente ist nun zu betrachten; die Entfremdung wird sich selbst entfremden und das Ganze durch sie in seinen Begriff sich zurücknehmen.

Zuerst ist die einfache Substanz selbst in der unmittelbaren Organisation ihrer daseyenden noch unbegeisteten Momente zu

betrachten. — Wie die Natur sich in die allgemeinen Elemente auslegt, worunter die *Luft* das *bleibende* rein allgemeine durchsichtige Wesen ist, — das Wasser aber das Wesen, das immer *aufgeopfert* wird, — das *Feuer* ihre *beseelende* Einheit, welche ihren Gegensatz eben so immer auflöst als ihre Einfachheit in ihn entzweit, — die *Erde* endlich der *feste Knoten* dieser Gliederung und das *Subjekt* dieser Wesen wie ihres Processes, ihr Ausgehen und ihre Rückkehr ist, — so legt sich in eben solche allgemeine aber geistige Massen das innere *Wesen* oder der einfache Geist der selbstbewußten Wirklichkeit als eine Welt aus, — in die *erste* Masse, das *an sich allgemeine* sich *selbstgleiche* geistige Wesen; — in die andere, das *fürsichseyende* in sich *ungleich* gewordene sich *aufopfernde* und *hingebende* Wesen, und in das *dritte*, welches als Selbstbewußtseyn Subjekt ist, und die Kraft des Feuers unmittelbar an ihm selbst hat; — im ersten Wesen ist es seiner als des *Ansichseyns* bewußt; in dem zweiten aber hat es das Werden des *Fürsichseyns* durch die Aufopferung des Allgemeinen. Der Geist aber selbst ist das An- und *Fürsichseyn* des Ganzen, das sich in die Substanz als Bleibende, und in sie als sich Aufopfernde *entzweit*, und eben so sie auch wieder in seine Einheit *zurücknimmt*, sowohl als die ausbrechende sie verzehrende Flamme, wie als die bleibende Gestalt derselben. — Wir sehen, daß diese Wesen dem Gemeinwesen und der Familie der sittlichen Welt entsprechen, ohne aber den heimischen Geist zu besitzen, den diese haben; dagegen, wenn diesem das Schicksal fremd ist, so ist und weiß sich hier das Selbstbewußtseyn als die wirkliche Macht derselben.

Diese Glieder sind, sowohl wie sie zunächst innerhalb des reinen Bewußtseyns als *Gedanken* oder *ansichseyende*, als auch wie sie im wirklichen Bewußtseyn als *gegenständliche* Wesen vorgestellt werden, zu betrachten. — In jener Form der Einfachheit ist das Erste, als *das sich selbst gleiche* unmit-

telbare und unwandelbare Wesen aller Bewußtseyn, das Gute, — die unabhängige geistige Macht des Ansich, bei der die Bewegung des fürsichseyenden Bewußtseyns nur beiherspielt. Das Andere dagegen ist das passive geistige Wesen oder das Allgemeine, insofern es sich preisgiebt und die Individuen das Bewußtseyn ihrer Einzelnheit sich an ihm nehmen läßt; es ist das nichtige Wesen, das Schlechte. — Dieses absolute Aufgelöstwerden des Wesens ist selbst bleibend; wie das erste Wesen Grundlage Ausgangspunkt und Resultat der Individuen, und diese rein allgemein darin sind, so ist das zweite dagegen einer Seits das sich aufopfernde Seyn für Anderes, andrer Seits eben darum deren beständige Rückkehr zu sich selbst als das Einzelne und ihr bleibendes Fürsichwerden.

Aber diese einfachen Gedanken des Guten und Schlechten sind eben so unmittelbar sich entfremdet; sie sind wirklich und im wirklichen Bewußtseyn als gegenständliche Momente. So ist das erste Wesen die Staatsmacht, das andere der Reichthum. — Die Staatsmacht ist, wie die einfache Substanz, so das allgemeine Werk; — die absolute Sache selbst, worin den Individuen ihr Wesen ausgesprochen und ihre Einzelnheit schlechthin nur Bewußtseyn ihrer Allgemeinheit ist; — sie ist eben so das Werk und einfache Resultat, aus welchem dieß, daß es aus ihrem Thun herkömmt, verschwindet; es bleibt die absolute Grundlage und Bestehen alles ihres Thuns. — Diese einfache aetherische Substanz ihres Lebens ist durch diese Bestimmung ihrer unwandelbaren Sichselbstgleichheit Seyn, und damit nur Seyn für Anderes. Sie ist also an sich unmittelbar das Entgegengesetzte ihrer selbst, Reichthum. Ob er zwar das Passive oder Nichtige ist, ist er ebenfalls allgemeines geistiges Wesen, eben so das beständig werdende Resultat der Arbeit und des Thuns Aller, wie es sich wieder in den Genuß Aller auflöst. In dem Genusse wird die Individualität zwar für sich oder als einzelne,

aber dieser Genuß selbst ist Resultat des allgemeinen Thuns; so wie er gegenseitig die allgemeine Arbeit und den Genuß aller hervorbringt. Das Wirkliche hat schlechthin die geistige Bedeutung, unmittelbar allgemein zu seyn. Es meint wohl in diesem Momente jeder Einzelne eigennützig zu handeln; denn es ist das Moment, worin er sich das Bewußtseyn giebt, für sich zu seyn, und er nimmt es deswegen nicht für etwas Geistiges; allein auch nur äußerlich angesehen, zeigt es sich, daß in seinem Genusse jeder Allen zu genießen giebt, in seiner Arbeit eben so für Alle arbeitet als für sich, und alle für ihn. Sein Fürsichseyn ist daher an sich allgemein und der Eigennutz etwas nur Gemeintes, das nicht dazu kommen kann, dasjenige wirklich zu machen, was es meint, nämlich etwas zu thun, das nicht Allen zu gut käme.

In diesen beiden geistigen Mächten erkennt also das Selbstbewußtseyn seine Substanz, Inhalt und Zweck: es schaut sein Doppelwesen darin an, in der einen sein Ansichseyn, in der andern sein Fürsichseyn. — Es ist aber zugleich als der Geist, die negative Einheit ihres Bestehens und der Trennung der Individualität und des Allgemeinen, oder der Wirklichkeit und des Selbsts. Herrschaft und Reichthum sind daher für das Individuum als Gegenstände vorhanden, d. h. als solche, von denen es sich frei weiß und zwischen ihnen und selbst keines von beiden wählen zu können meint. Es tritt als dieses freie und reine Bewußtseyn dem Wesen als einem solchen gegenüber, das nur für es ist. Es hat alsdann das Wesen als Wesen in sich. — In diesem reinen Bewußtseyn sind ihm die Momente der Substanz nicht Staatsmacht und Reichthum, sondern die Gedanken von Gut und Schlecht. — Das Selbstbewußtseyn ist aber ferner die Beziehung seines reinen Bewußtseyns auf sein wirkliches, des Gedachten auf das gegenständliche Wesen, es ist wesentlich das Urtheil. — Es hat sich zwar schon für die beiden Seiten des wirklichen Wesens durch ihre

unmittelbaren Bestimmungen ergeben, welche das Gute, und welche das Schlechte sey; jenes die Staatsmacht, dieß der Reichthum. Allein dieß erste Urtheil kann nicht als ein geistiges Urtheil angesehen werden; denn in ihm ist die eine Seite nur als das Ansichseyende oder Positive, die andere nur als das Fürsichseyende und Negative bestimmt worden. Aber sie sind als geistige Wesen, jedes die Durchdringung beider Momente, also in jenen Bestimmungen nicht erschöpft; und das Selbstbewußtseyn, das sich auf sie bezieht, ist an und für sich; es muß daher sich auf jedes auf die gedoppelte Weise beziehen, wodurch sich ihre Natur, sich selbst entfremdete Bestimmungen zu seyn, herauskehren wird.

Dem Selbstbewußtseyn ist nun derjenige Gegenstand gut und an sich, worin es sich selbst, derjenige aber schlecht, worin es das Gegentheil seiner findet; das Gute ist die Gleichheit der gegenständlichen Realität mit ihm; das Schlechte aber ihre Ungleichheit. Zugleich was für es gut und schlecht ist, ist an sich gut und schlecht; denn es ist eben dasjenige, worin diese beiden Momente des An sich- und des Für-es-seyns dasselbe sind; es ist der wirkliche Geist der gegenständlichen Wesen, und das Urtheil der Erweis seiner Macht an ihnen, die sie zu dem macht, was sie an sich sind. Nicht dieß, wie sie unmittelbar an sich selbst das Gleiche oder Ungleiche, d. h. das abstrakte Ansich- oder Fürsichseyn sind, ist ihr Kriterium und ihre Wahrheit, sondern was sie in der Beziehung des Geistes auf sie sind; ihre Gleichheit oder Ungleichheit mit ihm. Seine Beziehung auf sie, die zuerst als Gegenstände gesetzt, durch ihn zum Ansich werden, wird zugleich ihre Reflexion in sich selbst, durch welche sie wirkliches geistiges Seyn erhalten, und, was ihr Geist ist, hervortritt. Aber wie ihre erste unmittelbare Bestimmung sich von der Beziehung des Geistes auf sie unterscheidet, so wird auch das dritte, der eigne Geist derselben, sich von dem zweiten unterscheiden. —

Das zweite Ansich derselben zunächst, das durch die Beziehung des Geistes auf sie hervor tritt, muß schon anders ausfallen als das unmittelbare; denn diese Vermittlung des Geistes bewegt vielmehr die unmittelbare Bestimmtheit, und macht sie zu etwas Anderem.

Hiernach findet nun das an- und fürsichseyende Bewußtseyn in der Staatsmacht wohl sein einfaches Wesen und Bestehen überhaupt, allein nicht seine Individualität als solche, wohl sein Ansich-, nicht sein Fürsichseyn, es findet darin vielmehr das Thun als einzelnes Thun verläugnet und zum Gehorsam unterjocht. Das Individuum reflektirt sich also vor dieser Macht in sich selbst; sie ist ihm das unterdrückende Wesen und das Schlechte; denn statt das Gleiche zu seyn, ist sie das der Individualität schlechthin Ungleiche. — Hingegen der Reichthum ist das Gute; er geht auf allgemeinen Genuß, giebt sich preis, und verschafft Allen das Bewußtseyn ihres Selbsts. Er ist ansich allgemeines Wohlthun; wenn er irgend eine Wohlthat versagt, und nicht jedem Bedürfnisse gefällig ist, so ist dieß eine Zufälligkeit, welche seinem allgemeinen nothwendigen Wesen, sich allen Einzelnen mitzutheilen und tausendhändiger Geber zu seyn, keinen Eintrag thut.

Diese beiden Urtheile geben den Gedanken von Gut und Schlecht einen Inhalt, welcher das Gegentheil von dem ist, den sie für uns hatten. — Das Selbstbewußtseyn hat sich aber nur erst unvollständig auf seine Gegenstände bezogen, nämlich nur nach dem Maaßstabe des Fürsichseyns. Aber das Bewußtseyn ist eben so ansichseyendes Wesen, und muß diese Seite gleichfalls zum Maaßstabe machen, wodurch sich erst das geistige Urtheil vollendet. Nach dieser Seite spricht ihm die Staatsmacht sein Wesen aus; sie ist Theils ruhendes Gesetz, Theils Regierung und Befehl, welcher die einzelnen Bewegungen des allgemeinen Thuns anordnet; das Eine die einfache Substanz selbst, das Andere ihr sich selbst und Alle belebendes und er-

haltendes Thun. Das Individuum findet also darin seinen Grund und Wesen ausgedrückt organisirt und bethätigt. — Hingegen durch den Genuß des Reichthums erfährt es nicht sein allgemeines Wesen, sondern erhält nur das vergängliche Bewußtseyn und den Genuß seiner selbst als einer fürsichseyenden Einzelnheit, und der Ungleichheit mit seinem Wesen. — Die Begriffe von Gut und Schlecht erhalten also hier den entgegengesetzten Inhalt gegen den vorherigen.

Diese beiden Weisen des Urtheilens finden jede eine Gleichheit und eine Ungleichheit; das erste urtheilende Bewußtseyn findet die Staatsmacht ungleich, den Genuß des Reichthums gleich mit ihm; das zweite hingegen die erstere gleich, und den letztern ungleich mit ihm. Es ist ein zweifaches Gleichfinden, und ein zweifaches Ungleichfinden, eine entgegengesetzte Beziehung auf die beiden realen Wesenheiten vorhanden. — Wir müssen dieses verschiedene Urtheilen selbst beurtheilen, wozu wir den aufgestellten Maaßstab anzulegen haben. Die gleichfindende Beziehung des Bewußtseyns ist hiernach das Gute, die ungleichfindende das Schlechte; und diese beiden Weisen der Beziehung sind nunmehr selbst als verschiedene Gestalten des Bewußtseyns festzuhalten. Das Bewußtseyn kommt dadurch, daß es sich auf verschiedene Weise verhält, selbst unter die Bestimmung der Verschiedenheit gut oder schlecht zu seyn, nicht darnach, daß es entweder das Fürsichseyn oder das reine Ansichseyn zum Princip hätte; denn beide sind gleich wesentliche Momente; das gedoppelte Urtheilen, das betrachtet wurde, stellte die Principien getrennt vor, und enthält daher nur abstrakte Weisen des Urtheilens. Das wirkliche Bewußtseyn hat beide Principien an ihm und der Unterschied fällt allein in sein Wesen, nämlich in die Beziehung seiner selbst auf das Reale.

Die Weise dieser Beziehung ist die entgegengesetzte, die eine ist Verhalten zu Staatsmacht und Reichthum als zu einem

Gleichen, das andere als zu einem Ungleichen. — Das Bewußtseyn der gleichfindenden Beziehung ist das edelmüthige. In der öffentlichen Macht betrachtet es das mit ihm Gleiche, daß es in ihr sein einfaches Wesen und dessen Bethätigung hat, und im Dienste des wirklichen Gehorsams, wie der innern Achtung gegen es steht. Eben so in dem Reichthume, daß er ihm das Bewußtseyn seiner andern wesentlichen Seite, des Fürsichseyns, verschafft; daher es ihn ebenfalls als Wesen in Beziehung auf sich betrachtet, und denjenigen, von welchem es genießt, als Wohlthäter anerkennt und sich zum Danke verpflichtet hält.

Das Bewußtseyn der andern Beziehung dagegen ist das niederträchtige, das die Ungleichheit mit den beiden Wesenheiten festhält; in der Herrschergewalt also eine Fessel und Unterdrückung des Fürsichseyns sieht, und daher den Herrscher haßt, nur mit Heimtücke gehorcht und immer auf dem Sprunge zum Aufruhr steht, — im Reichthum, durch den es zum Genusse seines Fürsichseyns gelangt, eben so nur die Ungleichheit nämlich mit dem bleibenden Wesen betrachtet; indem es durch ihn nur zum Bewußtseyn der Einzelnheit und des vergänglichen Genusses kommt, ihn liebt aber verachtet, und mit dem Verschwinden des Genusses, des an sich Verschwindenden, auch sein Verhältniß zu dem Reichen für verschwunden ansieht.

Diese Beziehungen drücken nun erst das Urtheil aus, die Bestimmung dessen, was die beiden Wesen als Gegenstände für das Bewußtseyn sind, noch nicht an und für sich. Die Reflexion, die im Urtheil vorgestellt ist, ist Theils erst für uns ein Setzen der einen so wie der andern Bestimmung und daher ein gleiches Aufheben beider, noch nicht die Reflexion derselben für das Bewußtseyn selbst. Theils sind sie erst unmittelbar Wesen, weder dieß geworden, noch an ihnen Selbstbewußtseyn; dasjenige, für welches sie sind, ist noch nicht ihre

Belebung; sie sind Prädikate, die noch nicht selbst Subjekt sind. Um dieser Trennung willen fällt auch das Ganze des geistigen Urtheilens noch an zwei Bewußtseyn aus einander, deren jedes unter einer einseitigen Bestimmung liegt. — Wie sich nun zuerst die Gleichgültigkeit der beiden Seiten der Entfremdung — der einen, des Ansich des reinen Bewußtseyns nämlich der bestimmten Gedanken von Gut und Schlecht — der andern ihres Daseyns als Staatsmacht und Reichthum, zur Beziehung beider, zum Urtheil erhob: so hat sich diese äußere Beziehung zur innern Einheit, oder als Beziehung des Denkens zur Wirklichkeit zu erheben, und der Geist der beiden Gestalten des Urtheils hervorzutreten. Dieß geschieht, indem das Urtheil zum Schlusse wird, zur vermittelnden Bewegung, worin die Nothwendigkeit und Mitte der beiden Seiten des Urtheils hervortritt.

Das edelmüthige Bewußtseyn findet also im Urtheil sich so der Staatsmacht gegenüber, daß sie zwar noch nicht ein Selbst, sondern erst die allgemeine Substanz ist, deren es aber als seines Wesens, als des Zwecks und absoluten Inhalts sich bewußt ist. Sich so positiv auf sie beziehend, verhält es sich negativ gegen seine eignen Zwecke, seinen besondern Inhalt und Daseyn, und läßt sie verschwinden. Es ist der Heroismus des Dienstes, — die Tugend, welche das einzelne Seyn dem Allgemeinen aufopfert, und dieß dadurch ins Daseyn bringt, — die Person, welche dem Besitze und Genusse von selbst entsagt, und für die vorhandene Macht handelt und wirklich ist.

Durch diese Bewegung wird das Allgemeine mit dem Daseyn überhaupt zusammengeschlossen, wie das daseyende Bewußtseyn durch diese Entäußerung sich zur Wesentlichkeit bildet. Wessen dieses im Dienste sich entfremdet, ist sein in das Daseyn versenktes Bewußtseyn; das sich entfremdete Seyn ist aber das Ansich; es bekommt also durch diese Bildung Achtung vor sich selbst und bei den Andern. — Die Staatsmacht aber, die

nur erst das gedachte Allgemeine, das Ansich war, wird durch eben diese Bewegung zum seyenden Allgemeinen, zur wirklichen Macht. Sie ist diese nur in dem wirklichen Gehorsam, welchen sie durch das Urtheil des Selbstbewußtseyns, daß sie das Wesen ist, und durch die freie Aufopferung desselben erlangt. Dieses Thun, das das Wesen mit dem Selbst zusammenschließt, bringt die gedoppelte Wirklichkeit hervor, sich als das, welches wahre Wirklichkeit hat, und die Staatsmacht als das Wahre, welches gilt.

Diese ist aber durch diese Entfremdung noch nicht ein sich als Staasmacht wissendes Selbstbewußtseyn: es ist nur ihr Gesetz, oder ihr Ansich, das gilt; sie hat noch keinen besondern Willen; denn noch hat das dienende Selbstbewußtseyn nicht sein reines Selbst entäußert und die Staatsmacht damit begeistet, sondern erst mit seinem Seyn; ihr nur sein Daseyn aufgeopfert, nicht sein Ansichseyn. — Dieß Selbstbewußtseyn gilt als ein solches, das dem Wesen gemäß ist, es ist anerkannt um seines Ansichseyns willen. Die Andern finden in ihm ihr Wesen bethätigt, nicht aber ihr Fürsichseyn, — ihr Denken oder reines Bewußtseyn erfüllt, nicht ihre Individualität. Es gilt daher in ihren Gedanken, und genießt der Ehre. Es ist der stolze Vasall, der für die Staatsmacht thätig ist, insofern sie nicht eigner Willen, sondern wesentlicher ist, und der sich nur in dieser Ehre gilt, nur in dem wesentlichen Vorstellen der allgemeinen Meinung, nicht in dem dankbaren der Individualität, denn dieser hat er nicht zu ihrem Fürsichseyn verholfen. Seine Sprache, wenn es sich zum eignen Willen der Staatsmacht verhielte, der noch nicht geworden ist, wäre der Rath, den es zum allgemeinen Besten ertheilt.

Die Staatsmacht ist daher noch willenlos gegen den Rath, und nicht entscheidend zwischen den verschiedenen Meinungen über das allgemeine Beste. Sie ist noch nicht Regierung,

und somit noch nicht in Wahrheit wirkliche Staatsmacht. — Das Fürsichseyn, der Willen, der als Willen noch nicht aufgeopfert ist, ist der innre abgeschiedne Geist der Stände, der seinem Sprechen vom allgemeinen Besten gegenüber sich sein besondres Bestes vorbehält, und dieß Geschwätz vom allgemeinen Besten zu einem Surrogate für das Handeln zu machen geneigt ist. Die Aufopferung des Daseyns, die im Dienste geschieht, ist zwar vollständig, wenn sie bis zum Tode fortgegangen ist; aber die bestandne Gefahr des Todes selbst, der überlebt wird, läßt ein bestimmtes Daseyn und damit ein besondres Fürsich übrig, welches den Rath fürs allgemeine Beste zweideutig und verdächtig macht, und sich in der That die eigne Meinung und den besondern Willen gegen die Staatsgewalt vorbehält. Es verhält sich daher noch ungleich gegen dieselbe und fällt unter die Bestimmung des niederträchtigen Bewußtseyns, immer auf dem Sprunge zur Empörung zu stehen.

Dieser Widerspruch, den es aufzuheben hat, enthält in dieser Form, in der Ungleichheit des Fürsichseyns gegen die Allgemeinheit der Staatsmacht zu stehen, zugleich die Form, daß jene Entäußerung des Daseyns, indem sie sich, im Tode nämlich, vollendet, selbst eine seyende, nicht eine ins Bewußtseyn zurückkehrende ist, — daß dieses sie nicht überlebt, und an und für sich ist, sondern nur ins unversöhnte Gegentheil übergeht. Die wahre Aufopferung des Fürsichseyns ist daher allein die, worin es sich so vollkommen als im Tode hingiebt, aber in dieser Entäußerung sich eben so sehr erhält; es wird dadurch als das wirklich, was es an sich ist, als die identische Einheit seiner selbst und seiner als des Entgegengesetzten. Dadurch daß der abgeschiedne innre Geist, das Selbst als solches, hervortritt und sich entfremdet, wird zugleich die Staatsmacht zu eignem Selbst erhoben; so wie ohne diese Entfremdung die Handlungen der Ehre, des edeln Bewußtseyns und die Rath-

schläge seiner Einsicht das Zweideutige bleiben würden, das noch jenen abgeschiednen Hinterhalt der besondern Absicht und des Eigenwillens hätte.

Diese Entfremdung aber geschieht allein in der Sprache, welche hier in ihrer eigenthümlichen Bedeutung auftritt. — In der Welt der Sittlichkeit, Gesetz und Befehl, — in der Welt der Wirklichkeit, erst Rath, hat sie das Wesen zum Inhalte, und ist dessen Form; hier aber erhält sie die Form, welche sie ist, selbst zum Inhalte, und gilt als Sprache; es ist die Kraft des Sprechens, als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist. Denn sie ist das Daseyn des reinen Selbsts, als Selbsts; in ihr tritt die für sich seyende Einzelnheit des Selbstbewußtseyns als solche in die Existenz, so daß sie für Andre ist. Ich als dieses reine Ich ist sonst nicht da; in jeder andern Aeußerung ist es in eine Wirklichkeit versenkt, und in einer Gestalt, aus welcher es sich zurückziehen kann; es ist aus seiner Handlung wie aus seinem physiognomischen Ausdrucke in sich reflektirt, und läßt solches unvollständiges Daseyn, worin immer eben so sehr zu viel als zu wenig ist, entseelt liegen. Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht Ich aus, es selbst. Dieß sein Daseyn ist als Daseyn eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat. Ich ist dieses Ich — aber eben so Allgemeines; sein Erscheinen ist eben so unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden dieses Ichs, und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit. Ich, das sich ausspricht, ist vernommen; es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewußtseyn ist. — Daß es vernommen wird, darin ist sein Daseyn selbst unmittelbar verhallt; dieß sein Andersseyn ist in sich zurückgenommen; und eben dieß ist sein Daseyn, als selbstbewußtes Jetzt, wie es da ist, nicht da zu seyn und durch dieß Verschwinden da zu seyn. Dieß

Verschwinden ist also selbst unmittelbar sein Bleiben; es ist sein eignes Wissen von sich, und sein Wissen von sich als einem, das in anderes Selbst übergegangen, das vernommen worden und allgemeines ist.

Der Geist erhält hier diese Wirklichkeit, weil die Extreme, deren Einheit er ist, eben so unmittelbar die Bestimmung haben, für sich eigne Wirklichkeiten zu seyn. Ihre Einheit ist zersetzt in spröde Seiten, deren jede für die andre wirklicher von ihr ausgeschlossener Gegenstand ist. Die Einheit tritt daher als eine Mitte hervor, welche von der abgeschiednen Wirklichkeit der Seiten ausgeschlossen und unterschieden wird; sie hat daher selbst eine wirkliche von ihren Seiten unterschiedne Gegenständlichkeit, und ist für sie, d. h. sie ist Daseyendes. Die geistige Substanz tritt als solche in die Existenz, erst indem sie zu ihren Seiten solche Selbstbewußtseyn gewonnen hat, welche dieses reine Selbst als unmittelbar geltende Wirklichkeit wissen, und darin eben so unmittelbar wissen, dieß nur durch die entfremdende Vermittlung zu seyn. Durch jenes sind die Momente zu der sich selbst wissenden Kategorie und damit bis dahin geläutert, daß sie Momente des Geistes sind; durch dieses tritt er als Geistigkeit in das Daseyn. — Er ist so die Mttte, welche jene Extreme voraussetzt, und durch ihr Daseyn erzeugt wird, — aber eben so das zwischen ihnen hervorbrechende geistige Ganze, das sich in sie entzweit und jedes erst durch diese Berührung zum Ganzen in seinem Princip erzeugt. — Daß die beiden Extreme schon an sich aufgehoben und zersetzt sind, bringt ihre Einheit hervor, und diese ist die Bewegung, welche beide zusammenschließt, ihre Bestimmungen austauscht, und sie, und zwar in jedem Extreme zusammenschließt. Diese Vermittlung setzt hiermit den Begriff eines jeden der beiden Extreme in seine Wirklichkeit, oder sie macht das, was jedes an sich ist, zu seinem Geiste.

Die beiden Extreme, die Staatsmacht und das edelmüthige

Bewußtseyn, sind durch dieses zersetzt, jene in das abstrakte Allgemeine, dem gehorcht wird, und in den fürsichseyenden Willen, welcher ihm aber noch nicht selbst zukömmt; — dieses in den Gehorsam des aufgehobnen Daseyns oder in das Ansichseyn der Selbstachtung und der Ehre, — und in das noch nicht aufgehobne reine Fürsichseyn, den im Hinterhalte noch bleibenden Willen. Die beiden Momente, zu welchen beide Seiten gereinigt, und die daher Momente der Sprache sind, sind das abstrakte Allgemeine, welches das allgemeine Beste heißt, und das reine Selbst, das im Dienste seinem ins vielfache Daseyn versenkten Bewußtseyn absagte. Beide sind im Begriffe dasselbe, denn reines Selbst ist eben das abstrakte Allgemeine, und daher ist ihre Einheit als ihre Mitte gesetzt. Aber das Selbst ist nur erst am Extreme des Bewußtseyns wirklich, — das Ansich aber erst am Extreme der Staatsmacht; dem Bewußtseyn fehlt dieß, daß die Staatsmacht nicht nur als Ehre, sondern wirklich an es übergegangen wäre, — der Staatsmacht, daß ihr nicht nur als dem sogenannten allgemeinen Besten gehorcht würde, sondern als Willen, oder daß sie das entscheidende Selbst ist. Die Einheit des Begriffs, in welchem die Staatsmacht noch steht, und zu dem das Bewußtseyn sich geläutert hat, wird in dieser vermittelnden Bewegung wirklich, deren einfaches Daseyn, als Mitte, die Sprache ist. — Sie hat jedoch zu ihren Seiten noch nicht zwei als Selbst vorhandene Selbst; denn die Staatsmacht wird erst zum Selbst begeistet; diese Sprache ist daher noch nicht der Geist, wie er sich vollkommen weiß und ausspricht.

Das edelmüthige Bewußtseyn, weil es das Extrem des Selbsts ist, erscheint als dasjenige, von dem die Sprache ausgeht, durch welche sich die Seiten des Verhältnisses zu beseelten Ganzen gestalten. — Der Heroismus des stummen Dienstes wird zum Heroismus der Schmeichelei. Diese sprechende Reflexion des Dienstes macht die geistige sich zersetzende Mitte

aus, und reflektirt nicht nur ihr eignes Extrem in sich selbst, sondern auch das Extrem der allgemeinen Gewalt in dieses selbst zurück, und macht sie, die erst an sich ist, zum Fürsichseyn und zur Einzelnheit des Selbstbewußtseyns. Es wird hierdurch der Geist dieser Macht, — ein unumschränkter Monarch zu seyn; — unumschränkt, die Sprache der Schmeichelei erhebt die Macht in ihre geläuterte Allgemeinheit; — das Moment als Erzeugniß der Sprache, des zum Geiste geläuterten Daseyns, ist eine gereinigte Sichselbstgleichheit; — Monarch, sie erhebt eben so die Einzelnheit auf ihre Spitze; dasjenige, dessen das edelmüthige Bewußtseyn sich nach dieser Seite der einfachen geistigen Einheit entäußert, ist das reine Ansich seines Denkens, sein Ich selbst. Bestimmter erhebt sie die Einzelnheit, die sonst nur ein Gemeintes ist, dadurch in ihre daseyende Reinheit, daß sie dem Monarchen den eignen Namen giebt; denn es ist allein der Name, worin der Unterschied des Einzelnen von allen Andern nicht gemeint ist, sondern von allen wirklich gemacht wird; in dem Namen gilt der Einzelne als rein Einzelner nicht mehr nur in seinem Bewußtseyn, sondern im Bewußtseyn Aller. Durch ihn also wird der Monarch schlechthin von Allen abgesondert, ausgenommen und einsam; in ihm ist er das Atom, das von seinem Wesen nichts mittheilen kann und nicht seines Gleichen hat. — Dieser Name ist hiermit die Reflexion in sich oder die Wirklichkeit, welche die allgemeine Macht an ihr selbst hat; durch ihn ist sie der Monarch. Er, dieser Einzelne, weiß umgekehrt dadurch sich diesen Einzelnen als die allgemeine Macht, daß die Edeln, nicht nur als zum Dienst der Staatsmacht bereit, sondern als Zierrathen sich um den Thron stellen, und daß sie dem, der darauf sitzt, es immer sagen, was er ist.

Die Sprache ihres Preises ist auf diese Weise der Geist, der in der Staatsmacht selbst die beiden Extreme zusam-

menschließt; sie reflektirt die abstrakte Macht in sich und giebt ihr das Moment des andern Extrems, das wollende und entscheidende Fürsichseyn, und hierdurch selbstbewußte Existenz; oder dadurch kommt dieß einzelne wirkliche Selbstbewußtseyn dazu, sich als die Macht gewiß zu wissen. Sie ist der Punkt der Selbsts, in den durch die Entäußerung der innern Gewißheit die vielen Punkte zusammengeflossen sind. — Indem aber dieser eigne Geist der Staatsmacht darin besteht, seine Wirklichkeit und Nahrung an dem Opfer des Thuns und des Denkens des edelmüthigen Bewußtseyns zu haben, ist sie die sich entfremdete Selbstständigkeit; das edelmüthige Bewußtseyn, das Extrem des Fürsichseyns erhält das Extrem der wirklichen Allgemeinheit für die Allgemeinheit des Denkens, der es sich entäußerte, zurück; die Macht des Staats ist auf es übergegangen. An ihm wird die Staatsgewalt erst wahrhaft bethätigt; in seinem Fürsichseyn hört sie auf, das träge Wesen, wie sie als Extrem des abstrakten Ansichseyns erschien, zu seyn. — An sich betrachtet heißt die in sich reflektirte Staatsmacht, oder dieß, daß sie Geist geworden, nichts anderes, als daß sie Moment des Selbstbewußtseyns geworden, d. h. nur als aufgehobne ist. Hiermit ist sie nun das Wesen als ein solches, dessen Geist es ist, aufgeopfert und preisgegeben zu seyn, oder sie existirt als Reichthum. — Sie bleibt zwar dem Reichthume, zu welchem sie dem Begriffe nach immer wird, gegenüber zugleich als eine Wirklichkeit bestehen; aber eine solche, deren Begriff eben diese Bewegung ist, durch den Dienst und die Verehrung, wodurch sie wird, in ihr Gegentheil, in die Entäußerung der Macht, überzugehen. Für sich wird also das eigenthümliche Selbst, das ihr Willen ist, durch die Wegwerfung des edelmüthigen Bewußtseyns, zur sich entäußernden Allgemeinheit, zu einer vollkommnen Einzelnheit und Zufälligkeit, die jedem mächtigern Willen preisgegeben ist; was ihm an allgemein anerkannter

und nicht mittheilbarer Selbstständigkeit bleibt, ist der leere Name.

Wenn also das edelmüthige Bewußtseyn sich als dasjenige bestimmte, welches sich auf die allgemeine Macht auf eine gleiche Weise bezöge, so ist die Wahrheit desselben vielmehr, in seinem Dienste sein eignes Fürsichseyn sich zu behalten, in der eigentlichen Entsagung seiner Persönlichkeit aber das wirkliche Aufheben und Zerreißen der allgemeinen Substanz zu seyn. Sein Geist ist das Verhältniß der völligen Ungleichheit, einer Seits in seiner Ehre seinen Willen zu behalten; anderer Seits in dem Aufgeben desselben, Theils seines Innern sich zu entfremden und zur höchsten Uegleichheit mit sich selbst zu werden, Theils die allgemeine Substanz darin sich zu unterwerfen und diese sich selbst völlig ungleich zu machen. — Es erhellt, daß damit seine Bestimmtheit, die es im Urtheile gegen das hatte, welches niederträchtiges Bewußtseyn hieß, und hierdurch auch dieses verschwunden ist. Das letztere hat seinen Zweck erreicht, nämlich die allgemeine Macht unter das Fürsichseyn zu bringen.

So durch die allgemeine Macht bereichert, existirt das Selbstbewußtseyn als die allgemeine Wohlthat, oder sie ist der Reichthum, der selbst wieder Gegenstand für das Bewußtseyn ist. Denn er ist diesem das zwar unterworfne Allgemeine, das aber durch dieß erste Aufheben noch nicht absolut in das Selbst zurückgegangen ist. — Das Selbst hat noch nicht sich als Selbst, sondern das aufgehobne allgemeine Wesen zum Gegenstande. Indem dieser erst geworden, ist die unmittelbare Beziehung des Bewußtseyns auf ihn gesetzt, das also noch nicht seine Ungleichheit mit ihm dargestellt hat; es ist das edelmüthige Bewußtseyn, welches an dem unwesentlich gewordenen Allgemeinen sein Fürsichseyn erhält, daher ihn anerkennt und gegen den Wohlthäter dankbar ist.

Der Reichthum hat an ihm selbst schon das Moment des

Fürsichseyns. Er ist nicht das selbstlose Allgemeine der Staatsmacht, oder die unbefangene unorganische Natur des Geistes, sondern sie, wie sie durch den Willen an ihr selbst festhält gegen den, der sich ihrer zum Genuß bemächtigen will. Aber indem der Reichthum nur die Form des Wesens hat, ist dieß einseitige Fürsichseyn, das nicht an sich, sondern vielmehr das aufgehobne Ansich ist, die in seinem Genusse wesenlose Rückkehr des Individuums in sich selbst. Er bedarf also selbst der Belebung; und die Bewegung seiner Reflexion besteht darin, daß er, der nur für sich ist, zum An- und Fürsichseyn, daß er, der das aufgehobne Wesen ist, zum Wesen werde; so erhält er seinen eignen Geist an ihm selbst. — Da vorhin die Form dieser Bewegung aus einander gesetzt worden, so ist es hinreichend, hier den Inhalt derselben zu bestimmen.

Das edelmüthige Bewußtseyn bezieht sich also hier nicht auf den Gegenstand als Wesen überhaupt, sondern es ist das Fürsichseyn selbst, das ihm ein Fremdes ist; es findet sein Selbst als solches entfremdet vor, als eine gegenständliche feste Wirklichkeit, die es von einem andern festen Fürsichseyn zu empfangen hat. Sein Gegenstand ist das Fürsichseyn, also das seinige; aber dadurch, daß es Gegenstand ist, ist es zugleich unmittelbar eine fremde Wirklichkeit, welche eigenes Fürsichseyn, eigner Willen ist, d. h. es sieht sein Selbst in der Gewalt eines fremden Willens, von dem es abhängt, ob er ihm dasselbe ablassen will.

Von jeder einzelnen Seite kann das Selbstbewußtseyn abstrahiren, und behält darum in einer Verbindlichkeit, die eine solche betrifft, sein Anerkanntseyn und Ansichgelten als für sich seyenden Wesens. Hier aber sieht es sich von der Seite seiner reinen eigensten Wirklichkeit oder seines Ichs außer sich und einem Andern angehörig, sieht seine Persönlichkeit als solche abhängig von der zufälligen Persönlichkeit eines Andern, von dem Zufall eines Augenblicks, einer Willkür oder

sonst des gleichgültigsten Umstandes. — Im Rechtszustande erscheint, was in der Gewalt des gegenständlichen Wesens ist, als ein zufälliger Inhalt, von dem abstrahirt werden kann, und die Gewalt betrifft nicht das Selbst als solches, sondern dieses ist vielmehr anerkannt. Allein hier sieht es die Gewißheit seiner als solche das Wesenloseste, die reine Persönlichkeit absolute Unpersönlichkeit zu seyn. Der Geist seines Danks ist daher das Gefühl wie dieser tiefsten Verworfenheit so auch der tiefsten Empörung. Indem das reine Ich selbst sich außer sich und zerrissen anschaut, ist in dieser Zerrissenheit zugleich alles, was Kontinuität und Allgemeinheit hat, was Gesetz, Gut und Recht heißt, aus einander und zu Grunde gegangen; alles Gleiche ist aufgelöst, denn die reinste Ungleichheit, die absolute Unwesentlichkeit des absolut Wesentlichen, das Außersichseyn des Fürsichseyns ist vorhanden; das reine Ich selbst ist absolut zersetzt.

Wenn also von dem Reichthum dieß Bewußtseyn wohl die Gegenständlichkeit des Fürsichseyns zurückerhält und sie aufhebt, so ist es nicht nur seinem Begriffe nach, wie die vorhergehende Reflexion, nicht vollendet, sondern für es selbst unbefriedigt; die Reflexion, da das Selbst sich als ein Gegenständliches empfängt, ist der unmittelbare Widerspruch im reinen Ich selbst gesetzt. Als Selbst steht es aber zugleich unmittelbar über diesem Widerspruche, ist die absolute Elasticität, welche dieß Aufgehobenseyn des Selbsts wieder aufhebt, diese Verworfenheit, daß ihm sein Fürsichseyn als ein Fremdes werde, verwirft, und gegen dieß Empfangen seiner selbst empört, im Empfangen selbst für sich ist.

Indem also das Verhältniß dieses Bewußtseyns mit dieser absoluten Zerrissenheit verknüpft ist, fällt in seinem Geiste der Unterschied desselben, als edelmüthiges gegen das niederträchtige bestimmt zu seyn, hinweg, und beide sind dasselbe. — Der Geist des wohlthuenden Reichthums kann ferner von dem

Geiste des die Wohlthat empfangenden Bewußtseyns unterschieden werden, und ist besonders zu betrachten. — Er war das wesenlose Fürsichseyn, das preisgegebene Wesen. Durch seine Mittheilung aber wird er zum Ansich; indem er seine Bestimmung sich aufzuopfern erfüllte, hebt er die Einzelnheit, für sich nur zu genießen, auf, und als aufgehobne Einzelnheit ist er Allgemeinheit oder Wesen. — Was er mittheilt, was er Andern giebt, ist das Fürsichseyn. Er giebt sich aber nicht hin als eine selbstlose Natur, als die unbefangen sich preisgebende Bedingung des Lebens, sondern als selbstbewußtes sich für sich haltendes Wesen; er ist nicht die unorganische Macht des Elements, welche von dem empfangenden Bewußtseyn als an sich vergänglich gewußt wird, sondern die Macht über das Selbst, die sich unabhängig und willkürlich weiß, und die zugleich weiß, daß was sie ausspendet, das Selbst eines Andern ist. — Der Reichthum theilt also mit dem Klienten die Verworfenheit, aber an die Stelle der Empörung tritt der Uebermuth. Denn er weiß nach der einen Seite, wie der Klient, das Fürsichseyn als ein zufälliges Ding; aber er selbst ist diese Zufälligkeit, in deren Gewalt die Persönlichkeit steht. In diesem Uebermuthe, der durch eine Mahlzeit ein fremdes Ich selbst erhalten, und sich dadurch die Unterwerfung von dessen innerstem Wesen erworben zu haben meint, übersieht er die innere Empörung des Andern; er übersieht die vollkommene Abwerfung aller Fessel, diese reine Zerrissenheit, welcher, indem ihr die Sichselbstgleichheit des Fürsichseyns schlechthin ungleich geworden, alles Gleiche, alles Bestehen zerrissen ist, und die daher die Meinung und Ansicht des Wohlthäters am meisten zerreißt. Er steht unmittelbar vor diesem innersten Abgrunde, vor dieser bodenlosen Tiefe, worin aller Halt und Substanz verschwunden ist; und er sieht in dieser Tiefe nichts als ein gemeines Ding, ein Spiel seiner Laune, einen Zufall sei-

ner Willkür; sein Geist ist die ganz wesenlose Meinung, die geistverlaßne Oberfläche zu seyn.

Wie das Selbstbewußtseyn gegen die Staatsmacht seine Sprache hatte, oder der Geist zwischen diesen Extremen als wirkliche Mitte hervortrat, so hat es auch Sprache gegen den Reichthum, noch mehr aber hat seine Empörung ihre Sprache. Jene, welche dem Reichthum das Bewußtseyn seiner Wesenheit giebt, und sich seiner dadurch bemächtigt, ist gleichfalls die Sprache der Schmeichelei, aber der unedeln; — denn was sie als Wesen ausspricht, weiß sie als das preisgegebne, das nicht an sich seyende Wesen. Die Sprache der Schmeichelei aber ist, wie vorhin schon erinnert, der noch einseitige Geist. Denn seine Momente sind zwar das durch die Bildung des Dienstes zur reinen Existenz geläuterte Selbst, und das Ansichseyn der Macht. Allein der reine Begriff, in welchem das einfache Selbst und das Ansich, jenes reine Ich und dieß reine Wesen oder Denken dasselbe sind, — diese Einheit beider Seiten, zwischen welchen die Wechselwirkung stattfindet, ist nicht in dem Bewußtseyn dieser Sprache; der Gegenstand ist ihm noch das Ansich im Gegensatze gegen das Selbst; oder der Gegenstand ist ihm nicht zugleich sein eignes Selbst als solches. — Die Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommne Sprache und der wahre existirende Geist dieser ganzen Welt der Bildung. Dieß Selbstbewußtseyn, dem die seine Verworfenheit verwerfende Empörung zukömmt, ist unmittelbar die absolute Sichselbstgleichheit in der absoluten Zerrissenheit, die reine Vermittlung des reinen Selbstbewußtseyns mit sich selbst. Es ist die Gleichheit des identischen Urtheils, worin eine und dieselbe Persönlichkeit sowohl Subjekt als Prädikat ist. Aber dieß identische Urtheil ist zugleich das unendliche; denn diese Persönlichkeit ist absolut entzweit, und Subjekt und Prädikat schlechthin gleichgültige Seyende, die einander nichts angehen, ohne nothwendige Einheit, sogar daß jedes die Macht einer eignen

Persönlichkeit ist. Das Fürsichseyn hat sein Fürsichseyn zum Gegenstande, als ein schlechthin Anderes und zugleich eben so unmittelbar als sich selbst, — sich als ein Anderes, nicht daß dieses einen andern Inhalt hätte, sondern der Inhalt ist dasselbe Selbst in der Form absoluter Entgegensetzung und vollkommen eignen gleichgültigen Daseyns. — Es ist also hier der seiner in seiner Wahrheit und seines Begriffes bewußte Geist dieser realen Welt der Bildung vorhanden.

Er ist diese absolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens; die reine Bildung. Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die wirklichen Wesen der Macht und des Reichthums, — noch ihre bestimmten Begriffe, Gut und Schlecht, oder das Bewußtseyn des Guten und Schlechten, das edelmüthige und niederträchtige Bewußtseyn Wahrheit haben; sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im Andern, und jedes ist das Gegentheil seiner selbst. — Die allgemeine Macht, welche die Substanz ist, indem sie durch das Princip der Individualität zur eignen Geistigkeit gelangt, empfängt das eigne Selbst nur als den Namen an ihr, und ist, indem sie wirkliche Macht ist, vielmehr das unmächtige Wesen, das sich selbst aufopfert. — Aber dieß preisgegebne selbstlose Wesen, oder das zum Dinge gewordne Selbst ist vielmehr die Rückkehr des Wesens in sich selbst; es ist das fürsichseyende Fürsichseyn, die Existenz des Geistes. — Die Gedanken dieser Wesen, des Guten und Schlechten verkehren sich eben so in dieser Bewegung; was als Gut bestimmt ist, ist schlecht; was als Schlecht, ist gut. Das Bewußtseyn eines jeden dieser Momente als das edle und niederträchtige Bewußtseyn beurtheilt, sind in ihrer Wahrheit vielmehr eben so sehr das Verkehrte dessen, was diese Bestimmungen seyn sollen, das edelmüthige eben so niederträchtig und verworfen, als die Verworfenheit zum Adel der gebildetsten F rheit des Selbstbewußtseyns umschlägt. — Alles ist

eben so, formell betrachtet, nach außen das Verkehrte dessen, was es für sich ist; und wieder was es für sich ist, ist es nicht in Wahrheit, sondern etwas anderes als es seyn will, das Fürsichseyn vielmehr der Verlust seiner selbst, und die Entfremdung seiner vielmehr die Selbsterhaltung. — Was vorhanden ist, ist also dieß, daß alle Momente eine allgemeine Gerechtigkeit gegen einander ausüben, jedes eben so sehr an sich selbst sich entfremdet, als es sich in sein Gegentheil einbildet und es auf diese Weise verkehrt. — Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut getrennten, und zwar kommt er eben durch die freie Wirklichkeit dieser selbstlosen Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz. Sein Daseyn ist das allgemeine Sprechen und zerreißende Urtheilen, welchem alle jene Momente, die als Wesen und wirkliche Glieder des Ganzen gelten sollen, sich auflösen, und welches eben so dieß auflösende Spiel mit sich selbst ist. Dieß Urtheilen und Sprechen ist daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt; dasjenige, um welches es in dieser realen Welt allein wahrhaft zu thun ist. Jeder Theil dieser Welt kommt darin dazu, daß sein Geist ausgesprochen, oder daß mit Geist von ihm gesprochen und von ihm gesagt wird, was er ist. — Das ehrliche Bewußtseyn nimmt jedes Moment als eine bleibende Wesenheit und ist die ungebildete Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, daß es eben so das Verkehrte thut. Das zerrissene Bewußtseyn aber ist das Bewußtseyn der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung; der Begriff ist das Herrschende in ihm, der die Gedanken zusammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit aus einander liegen, und dessen Sprache daher geistreich ist.

Der Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst ist also die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug seiner selbst und der Andern, und die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ist ebendarum die größte Wahrheit. Diese Rede ist die Verrücktheit des Musikers, „der drei=

ßig Arien, italienische, französische, tragische, komische, von aller Art Charakter, häufte und vermischte; bald mit einem tiefen Basse stieg er bis in die Hölle, dann zog er die Kehle zusammen, und mit einem Fistelton zerriß er die Höhe der Lüfte, wechselsweise rasend, besänftigt, gebieterisch und spöttisch." — Dem ruhigen Bewußtseyn, das ehrlicherweise die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, d. h. in Eine Note setzt, erscheint diese Rede als „eine Faselei von Weisheit und Tollheit, als ein Gemisch von eben so viel Geschick als Niedrigkeit, von eben so richtigen als falschen Ideen, von einer so völligen Verkehrtheit der Empfindung, so vollkommener Schändlichkeit, als gänzlicher Offenheit und Wahrheit. Es wird es nicht versagen können, in alle diese Töne einzugehen, und die ganze Skale der Gefühle von der tiefsten Verachtung und Verwerfung bis zur höchsten Bewunderung und Rührung auf und nieder zu laufen; in diese wird ein lächerlicher Zug verschmolzen seyn, der ihnen ihre Natur benimmt;" jene werden an ihrer Offenheit selbst einen versöhnenden, an ihrer erschütternden Tiefe den allgewaltigen Zug haben, der den Geist sich selbst giebt.

Betrachten wir der Rede dieser sich selbst klaren Verwirrung gegenüber die Rede jenes *einfachen Bewußtseyns* des Wahren und Guten, so kann sie gegen die offene und ihrer bewußte Beredsamkeit des Geistes der Bildung nur einsylbig seyn; denn es kann diesem nichts sagen, was er nicht selbst weiß und sagt. Geht es über seine Einsylbigkeit hinaus, so sagt es daher dasselbe, was er ausspricht, begeht aber darin noch dazu die Thorheit, zu meinen, daß es etwas Neues und Anderes sage. Selbst seine Sylben, *schändlich*, *niederträchtig*, sind schon diese Thorheit, denn jener sagt sie von sich selbst. Wenn dieser Geist in seiner Rede alles Eintönige verkehrt, weil dieses sich Gleiche nur eine Abstraktion, in seiner Wirklichkeit aber die Verkehrung an sich selbst ist, und wenn dagegen das gerade Be-

wußtseyn das Gute und Edle, d. h. das sich in seiner Aeußerung Gleichhaltende, auf die einzige Weise, die hier möglich ist, in Schutz nimmt, — daß es nämlich seinen Werth nicht darum verliere, weil es an das Schlechte geknüpft oder mit ihm gemischt sey; denn dieß sey seine Bedingung und Nothwendigkeit, hierin bestehe die Weisheit der Natur; — so hat dieß Bewußtseyn, indem es zu widersprechen meinte, damit nur den Inhalt der Rede des Geistes in eine triviale Weise zusammengefaßt, welche gedankenlos, indem sie das Gegentheil des Edeln und Guten zur Bedingung und Nothwendigkeit des Edeln und Guten macht, etwas anderes zu sagen meint, als dieß, daß das Edel und Gut Genannte in seinem Wesen das Verkehrte seiner selbst, so wie das Schlechte umgekehrt das Vortreffliche ist.

Ersetzt das einfache Bewußtseyn diesen geistlosen Gedanken durch die Wirklichkeit des Vortrefflichen, indem es dasselbe in dem Beispiele eines fingirten Falles, oder auch einer wahren Anekdote aufführt, und so zeigt, daß es kein leerer Name, sondern vorhanden ist: so steht die allgemeine Wirklichkeit des verkehrten Thuns der ganzen realen Welt entgegen, worin jenes Beispiel also nur etwas ganz Vereinzeltes, eine Espèce ausmacht; und das Daseyn des Guten und Edeln als eine einzelne Anekdote, sie sey fingirt oder wahr, darstellen, ist das Bitterste, was von ihm gesagt werden kann. — Fordert das einfache Bewußtseyn endlich die Auflösung dieser ganzen Welt der Verkehrung, so kann es nicht an das Individuum die Entfernung aus ihr fordern, denn Diogenes im Fasse ist durch sie bedingt, und die Forderung an den Einzelnen ist gerade das, was für das Schlechte gilt, nämlich für sich als Einzelnen zu sorgen. An die allgemeine Individualität aber gerichtet kann die Forderung dieser Entfernung nicht die Bedeutung haben, daß die Vernunft das geistige gebildete Bewußtseyn, zu dem sie gekommen ist, wieder aufgebe, den ausgebreiteten

Reichthum ihrer Momente in die Einfachheit des natürlichen Herzens zurückversenke, und in die Wildniß und Nähe des thierischen Bewußtseyns, welche Natur auch Unschuld genannt wird, zurückfalle; sondern die Forderung dieser Auflösung kann nur an den Geist der Bildung selbst gehen, daß er aus seiner Verwirrung als Geist zu sich zurückkehre, und ein noch höheres Bewußtseyn gewinne.

In der That aber hat der Geist dieß schon an sich vollbracht. Die ihrer selbstbewußte und sich aussprechende Zerrissenheit des Bewußtseyns ist das Hohngelächter über das Daseyn, so wie über die Verwirrung des Ganzen und über sich selbst; es ist zugleich das sich noch vernehmende Verklingen dieser ganzen Verwirrung. — Diese sich selbst vernehmende Eitelkeit aller Wirklichkeit und alles bestimmten Begriffs ist die gedoppelte Reflexion der realen Welt in sich selbst; einmal in diesem Selbst des Bewußtseyns, als diesem, das andere Mal in der reinen Allgemeinheit desselben oder im Denken. Nach jener Seite hat der zu sich gekommene Geist den Blick in die Welt der Wirklichkeit hineingerichtet, und sie noch zu seinem Zwecke und unmittelbaren Inhalte; nach der andern aber ist sein Blick Theils nur in sich und negativ gegen sie, Theils von ihr weg gen Himmel gewendet und das Jenseits derselben sein Gegenstand.

In jener Seite der Rückkehr in das Selbst ist die Eitelkeit aller Dinge seine eigene Eitelkeit, oder es ist eitel. Es ist das fürsichseyende Selbst, das alles nicht nur zu beurtheilen und zu beschwatzen, sondern geistreich die festen Wesen der Wirklichkeit, wie die festen Bestimmungen, die das Urtheil setzt, in ihrem Widerspruche zu sagen weiß, und dieser Widerspruch ist ihre Wahrheit. — Nach der Form betrachtet, weiß es Alles sich selbst entfremdet; das Fürsichseyn vom Ansichseyn getrennt; das Gemeinte und den Zweck von der Wahrheit; und von beiden wieder das Seyn für Anderes, das

Vorgegebene von der eigentlichen Meinung und der wahren Sache und Absicht. — Es weiß also jedes Moment gegen das Andere, überhaupt die Verkehrung Aller richtig auszusprechen, es weiß besser, was jedes ist, als es ist, es sey bestimmt wie es wolle. Indem es das Substantielle nach der Seite der Uneinigkeit und des Widerstreits, den es in sich einigt, aber nicht nach der Seite dieser Einigkeit kennt, versteht es das Substantielle sehr gut zu beurtheilen, aber hat die Fähigkeit verloren, es zu fassen. — Diese Eitelkeit bedarf dabei der Eitelkeit aller Dinge, um aus ihnen sich das Bewußtseyn des Selbsts zu geben, erzeugt sie daher selbst, und ist die Seele, welche sie trägt. Macht und Reichthum sind die höchsten Zwecke seiner Anstrengung, es weiß, daß es durch Entsagung und Aufopferung sich zum Allgemeinen bildet, zum Besitze desselben gelangt, und in diesem Besitze allgemeine Gültigkeit hat; sie sind die wirklichen anerkannten Mächte. Aber dieses sein Gelten ist selbst eitel, und eben indem es sich ihrer bemächtigt, weiß es sie, nicht Selbstwesen zu seyn, sondern vielmehr sich als ihre Macht, sie aber als eitel. Daß es so in ihrem Besitze selbst daraus heraus ist, stellt es in der geistreichen Sprache dar, die daher sein höchstes Interesse und die Wahrheit des Ganzen ist; in ihr wird dieses Selbst, als dieß reine nicht den wirklichen noch gedachten Bestimmungen angehörige Selbst, sich zum Geistigen, wahrhaft Allgemeingültigen. Es ist die sich selbst zerreißende Natur aller Verhältnisse und das bewußte Zerreißen derselben; nur als empörtes Selbstbewußtseyn aber weiß es seine eigene Zerrissenheit, und in diesem Wissen derselben hat es sich unmittelbar darüber erhoben. In jener Eitelkeit wird aller Inhalt zu einem Negativen, welches nicht mehr positiv gefaßt werden kann; der positive Gegenstand ist nur das reine Ich selbst, und das zerrissene Bewußtseyn ist an sich diese reine Sichselbstgleichheit des zu sich zurückgekommenen Selbstbewußtseyns.

b. Der Glauben und die reine Einsicht.

Der Geist der Entfremdung seiner selbst hat in der Welt der Bildung sein Daseyn; aber indem dieses Ganze sich selbst entfremdet worden, steht jenseits ihrer die unwirkliche Welt des reinen Bewußtseyns oder des Denkens. Ihr Inhalt ist das rein Gedachte, das Denken ihr absolutes Element. Indem aber das Denken zunächst das Element dieser Welt ist, hat das Bewußtseyn nur diese Gedanken, aber es denkt sie noch nicht, oder weiß nicht, daß es Gedanken sind; sondern sie sind für es in der Form der Vorstellung. Denn es tritt aus der Wirklichkeit in das reine Bewußtseyn, aber es ist selbst überhaupt noch in der Sphäre und Bestimmtheit der Wirklichkeit. Das zerrissene Bewußtseyn ist an sich erst die Sichselbstgleichheit des reinen Bewußtseyns für uns, nicht für sich selbst. Es ist also nur die unmittelbare noch nicht in sich vollendete Erhebung, und hat sein entgegengesetztes Princip, wodurch es bedingt ist, noch in sich, ohne durch die vermittelte Bewegung darüber Meister geworden zu seyn. Daher gilt ihm das Wesen seines Gedankens nicht als Wesen nur in der Form des abstrakten Ansich, sondern in der Form eines Gemeinwirklichen, einer Wirklichkeit, die nur in ein anderes Element erhoben worden, ohne in diesem die Bestimmtheit einer nicht gedachten Wirklichkeit verloren zu haben. — Es ist wesentlich von dem Ansich zu unterscheiden, welches das Wesen des stoischen Bewußtseyns ist; diesem galt nur die Form des Gedankens, als solchen, der dabei irgend einen ihm fremden aus der Wirklichkeit genommenen Inhalt hat; jenem Bewußtseyn ist aber nicht die Form des Gedankens das Geltende; — eben so von dem Ansich des tugendhaften Bewußtseyns, dem das Wesen zwar in Beziehung auf die Wirklichkeit steht, dem es Wesen der Wirklichkeit selbst, — aber nur erst unwirkliches Wesen ist; — jenem Bewußtseyn gilt es, ob zwar jenseits der Wirklichkeit doch wirkliches Wesen zu seyn. Eben so hat das an

sich Rechte und Gute der gesetzgebenden Vernunft und das Allgemeine des gesetzprüfenden Bewußtseyns nicht die Bestimmung der Wirklichkeit. — Wenn daher innerhalb der Welt der Bildung selbst das reine Denken als eine Seite der Entfremdung fiel, nämlich als der Maaßstab des abstrakten Guten und Schlechten im Urtheilen, so ist es, hindurchgegangen durch die Bewegung des Ganzen, um das Moment der Wirklichkeit und dadurch des Inhalts bereichert worden. Diese Wirklichkeit des Wesens ist aber zugleich nur eine Wirklichkeit des reinen, nicht des wirklichen Bewußtseyns; in das Element des Denkens zwar erhoben, gilt sie diesem Bewußtseyn noch nicht als ein Gedanke, sondern vielmehr ist sie ihm jenseits seiner eigenen Wirklichkeit; denn jene ist die Flucht aus dieser.

Wie hier die Religion — denn es erhellt, daß von ihr die Rede ist, — als der Glauben der Welt der Bildung auftritt, tritt sie noch nicht auf, wie sie an und für sich ist. — Sie ist uns schon in anderen Bestimmtheiten erschienen, als unglückliches Bewußtseyn nämlich, als Gestalt der substanzlosen Bewegung des Bewußtseyns selbst. — Auch an der sittlichen Substanz erschien sie als Glauben an die Unterwelt, aber das Bewußtseyn des abgeschiedenen Geistes ist eigentlich nicht Glauben, nicht das Wesen im Elemente des reinen Bewußtseyns jenseits des Wirklichen gesetzt, sondern er hat selbst unmittelbare Gegenwart; sein Element ist die Familie. — Hier aber ist die Religion Theils aus der Substanz hervorgegangen, und ist reines Bewußtseyn derselben; Theils ist dieß reine Bewußtseyn seinem wirklichen, das Wesen seinem Daseyn entfremdet. Sie ist also zwar nicht mehr die substanzlose Bewegung des Bewußtseyns, aber hat noch die Bestimmtheit des Gegensatzes gegen die Wirklichkeit als diese überhaupt, und gegen die des Selbstbewußtseyns insbesondere, sie ist daher wesentlich nur ein Glauben.

Dieß reine Bewußtseyn des absoluten Wesens ist ein entfremdetes. Es ist näher zu sehen, wie dasjenige sich be-

stimmt, dessen Anderes es ist, und es ist nur in Verbindung mit diesem zu betrachten. Zunächst nämlich scheint dieß reine Bewußtseyn nur die Welt der Wirklichkeit sich gegenüber zu haben; aber indem es die Flucht aus dieser, und dadurch die Bestimmtheit des Gegensatzes ist, so hat es diese an ihm selbst; das reine Bewußtseyn ist daher wesentlich an ihm selbst sich entfremdet, und der Glauben macht nur eine Seite desselben aus. Die andere Seite ist uns zugleich schon entstanden. Das reine Bewußtseyn ist nämlich so die Reflexion aus der Welt der Bildung, daß die Substanz derselben, so wie die Massen, in welche sie sich gliedert, sich als das zeigten, was sie an sich sind, als geistige Wesenheiten, als absolut unruhige Bewegungen oder Bestimmungen, die sich unmittelbar in ihrem Gegentheil aufheben. Ihr Wesen, das einfache Bewußtseyn ist also die Einfachheit des absoluten Unterschiedes, der unmittelbar kein Unterschied ist. Es ist hiermit das reine Fürsichseyn, nicht als dieses Einzelnen, sondern das in sich allgemeine Selbst als unruhige Bewegung, die das ruhige Wesen der Sache angreift, und durchdringt. In ihm ist also die Gewißheit, welche sich selbst unmittelbar als Wahrheit weiß, das reine Denken, als der absolute Begriff in der Macht seiner Negativität vorhanden, die alles gegenständliche dem Bewußtseyn gegenüber seyn sollende Wesen vertilgt, und es zu einem Seyn des Bewußtseyns macht. — Dieß reine Bewußtseyn ist zugleich eben so sehr einfach, weil eben sein Unterschied kein Unterschied ist. Als diese Form der einfachen Reflexion in sich aber ist es das Element des Glaubens, worin der Geist die Bestimmtheit der positiven Allgemeinheit, des Ansichseyns gegen jenes Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns hat. — Aus der wesenlosen sich nur auflösenden Welt in sich zurück gedrängt, ist der Geist, nach der Wahrheit, in ungetrennter Einheit sowohl die absolute Bewegung und Negativität seines Erscheinens, wie ihr in sich befriedigtes Wesen, und

ihre positive Ruhe. Aber überhaupt unter der Bestimmtheit der Entfremdung liegend, treten diese beiden Momente als ein gedoppeltes Bewußtseyn aus einander. Jenes ist die reine Einsicht, als der sich im Selbstbewußtseyn zusammenfassende geistige Proceß, welcher das Bewußtseyn des Positiven, die Form der Gegenständlichkeit oder des Vorstellens sich gegenüber hat und sich dagegen richtet; ihr eigner Gegenstand aber ist nur das reine Ich. — Das einfache Bewußtseyn des Positiven oder der ruhigen Sichselbstgleichheit hat hingegen das innere Wesen als Wesen zum Gegenstande. Die reine Einsicht hat daher zunächst an ihr selbst keinen Inhalt, weil sie das negative Fürsichseyn ist; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einsicht. Wenn jene nicht aus dem Selbstbewußtseyn heraustritt, so hat dieser seinen Inhalt zwar ebenfalls im Element des reinen Selbstbewußtseyns, aber im Denken, nicht in Begriffen, im reinen Bewußtseyn, nicht im reinen Selbstbewußtseyn. Er ist hiermit zwar reines Bewußtseyn des Wesens, d. h. des einfachen Innern und ist also Denken; — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird. Die Unmittelbarkeit, mit der das Wesen in ihm ist, liegt darin, daß sein Gegenstand Wesen, d. h. reiner Gedanke ist. Diese Unmittelbarkeit aber, insofern das Denken ins Bewußtseyn, oder das reine Bewußtseyn in das Selbstbewußtseyn eintritt, erhält die Bedeutung eines gegenständlichen Seyns, das jenseits des Bewußtseyns des Selbsts liegt. Durch diese Bedeutung, welche die Unmittelbarkeit und Einfachheit des reinen Denkens im Bewußtseyn erhält, ist es, daß das Wesen des Glaubens in die Vorstellung aus dem Denken herabfällt, und zu einer übersinnlichen Welt wird, welche wesentlich ein Anderes des Selbstbewußtseyns sey. — In der reinen Einsicht hingegen hat der Uebergang des reinen Denkens ins Bewußtseyn die entgegengesetzte Bestimmung; die Gegenständlichkeit hat die Bedeu-

tung eines nur negativen sich aufhebenden und in das Selbst zurückkehrenden Inhalts, d. h. nur das Selbst ist sich eigentlich der Gegenstand, oder der Gegenstand hat nur Wahrheit, insofern er die Form des Selbsts hat.

Wie der Glauben und die reine Einsicht gemeinschaftlich dem Elemente des reinen Bewußtseyns angehören, so sind sie auch gemeinschaftlich die Rückkehr aus der wirklichen Welt der Bildung. Sie bieten sich daher nach drei Seiten dar. Das eine Mal ist jedes außer allem Verhältnisse an und für sich; das andere Mal bezieht jedes sich auf die wirkliche dem reinen Bewußtseyn entgegengesetzte Welt, und zum dritten bezieht sich jedes innerhalb des reinen Bewußtseyns auf das andere.

Die Seite des An- und Fürsichseyns im glaubenden Bewußtseyn ist sein absoluter Gegenstand, dessen Inhalt und Bestimmung sich ergeben hat. Denn er ist nach dem Begriffe des Glaubens nichts anderes als die in die Allgemeinheit des reinen Bewußtseyns erhobene reale Welt. Die Gliederung der letzteren macht daher auch die Organisation der ersteren aus, nur daß die Theile in dieser in ihrer Begeistung sich nicht entfremden, sondern an und für sich seyende Wesen, in sich zurückgekehrte und bei sich selbst bleibende Geister sind. — Die Bewegung ihres Uebergehens ist daher nur für uns eine Entfremdung der Bestimmtheit, in der sie in ihrem Unterschiede sind, und nur für uns eine nothwendige Reihe; für den Glauben aber ist ihr Unterschied eine ruhige Verschiedenheit, und ihre Bewegung ein Geschehen.

Sie nach der äußeren Bestimmung ihrer Form kurz zu nennen, so ist, wie in der Welt der Bildung die Staatsmacht oder das Gute das Erste war, auch hier das Erste, das absolute Wesen, der an- und fürsichseyende Geist, insofern er die einfache ewige Substanz ist. In der Realisirung ihres Begriffes, Geist zu seyn, aber geht sie in das Seyn für Anderes über; ihre Sichselbstgleichheit wird zum wirklichen sich aufopfern-

den absoluten Wesen; es wird zum Selbst, aber zum vergänglichen Selbst. Daher ist das Dritte die Rückkehr dieses entfremdeten Selbsts und der erniedrigten Substanz in ihre erste Einfachheit; erst auf diese Weise ist sie als Geist vorgestellt. —

Diese unterschiedenen Wesen, aus dem Wandel der wirklichen Welt durch das Denken in sich zurückgenommen, sind sie wandellose ewige Geister, deren Seyn ist, die Einheit, welche sie ausmachen, zu denken. So entrückt dem Selbstbewußtseyn, greifen diese Wesen jedoch in es ein; wäre das Wesen unverrückt in der Form der ersten einfachen Substanz, so bliebe es ihm fremd. Aber die Entäußerung dieser Substanz und dann ihr Geist hat das Moment der Wirklichkeit an ihm, und macht sich hierdurch des glaubenden Selbstbewußtseyns theilhaftig, oder das glaubende Bewußtseyn gehört der realen Welt an.

Nach diesem zweiten Verhältnisse hat das glaubende Bewußtseyn Theils selbst seine Wirklichkeit in der realen Welt der Bildung, und macht ihren Geist und ihr Daseyn aus, das betrachtet worden ist; Theils aber tritt es dieser seiner Wirklichkeit als dem Eiteln gegenüber, und ist die Bewegung, sie aufzuheben. Diese Bewegung besteht nicht darin, daß es ein geistreiches Bewußtseyn über ihre Verkehrung hätte; denn es ist das einfache Bewußtseyn, welches das Geistreiche zum Eiteln zählt, weil dieses noch die reale Welt zu seinem Zwecke hat. Sondern dem ruhigen Reiche seines Denkens steht die Wirklichkeit als ein geistloses Daseyn gegenüber, das daher auf eine äußerliche Weise zu überwinden ist. Dieser Gehorsam des Dienstes und des Preises bringt durch das Aufheben des sinnlichen Wissens und Thuns das Bewußtseyn der Einheit mit dem an- und fürsichseyenden Wesen hervor, doch nicht als angeschaute wirkliche Einheit, sondern dieser Dienst ist nur das fortwährende Hervorbringen, das sein Ziel in der Gegenwart nicht vollkommen erreicht. Die Gemeinde gelangt zwar dazu, denn sie ist das allgemeine Selbstbewußtseyn; aber dem einzelnen Selbstbewußtseyn bleibt

nothwendig das Reich des reinen Denkens ein Jenseits seiner Wirklichkeit, oder indem dieses durch die Entäußerung des ewigen Wesens in die Wirklichkeit getreten, ist sie eine unbegriffene sinnliche Wirklichkeit; eine sinnliche Wirklichkeit aber bleibt gleichgültig gegen die andere, und das Jenseits hat nur die Bestimmung der Entfernung in Raum und Zeit noch dazu erhalten. — Der Begriff aber, die sich selbst gegenwärtige Wirklichkeit des Geistes, bleibt im glaubenden Bewußtseyn das Innere, welches Alles ist und wirkt, aber nicht selbst hervortritt.

In der reinen Einsicht aber ist der Begriff das allein Wirkliche; und diese dritte Seite des Glaubens, Gegenstand für die reine Einsicht zu seyn, ist das eigentliche Verhältniß, in welchem er hier auftritt. — Die reine Einsicht selbst ist eben so Theils an und für sich, Theils im Verhältnisse zur wirklichen Welt, insofern sie noch positiv, nämlich als eitles Bewußtseyn vorhanden ist, Theils endlich in jenem Verhältnisse zum Glauben zu betrachten.

Was die reine Einsicht an und für sich ist, haben wir gesehen; wie der Glauben das ruhige reine Bewußtseyn des Geistes, als des Wesens, so ist sie das Selbstbewußtseyn desselben; sie weiß das Wesen daher nicht als Wesen, sondern als absolutes Selbst. Sie geht also darauf, alle dem Selbstbewußtseyn andere Selbstständigkeit, es sey des Wirklichen oder Ansichseyenden, aufzuheben, und sie zum Begriffe zu machen. Sie ist nicht nur die Gewißheit der selbstbewußten Vernunft, alle Wahrheit zu seyn; sondern sie weiß, daß sie dieß ist.

Wie aber der Begriff derselben auftritt, ist er noch nicht realisirt. Sein Bewußtseyn erscheint hiernach noch als ein Zufälliges, Einzelnes, und das, was ihm das Wesen ist, als Zweck, den es zu verwirklichen hat. Es hat erst die Absicht, die reine Einsicht allgemein, d. h. alles, was wirklich ist, zum Begriffe, und zu einem Begriffe in allen Selbstbe-

wußtseyn zu machen. Die Absicht ist rein, denn sie hat die reine Einsicht zum Inhalte; und diese Einsicht ist eben so rein, denn ihr Inhalt ist nur der absolute Begriff, der keinen Gegensatz an einem Gegenstande hat, noch an ihm selbst beschränkt ist. In dem unbeschränkten Begriffe liegen unmittelbar die beiden Seiten, daß alles Gegenständliche nur die Bedeutung des Fürsichseyns, des Selbstbewußtseyns, und daß dieses die Bedeutung eines Allgemeinen habe, daß die reine Einsicht Eigenthum aller Selbstbewußtseyn werde. Diese zweite Seite der Absicht ist insofern Resultat der Bildung, als darin, wie die Unterschiede des gegenständlichen Geistes, die Theile und Urtheilsbestimmungen seiner Welt, so auch die Unterschiede, welche als ursprünglich bestimmte Naturen erscheinen, zu Grunde gegangen sind. Genie, Talent, die besonderen Fähigkeiten überhaupt, gehören der Welt der Wirklichkeit an, insofern sie an ihr noch die Seite hat, geistiges Thierreich zu seyn, welches in gegenseitiger Gewaltthätigkeit und Verwirrung sich um die Wesen der realen Welt bekämpft und betrügt. — Die Unterschiede haben in ihr zwar nicht als ehrliche Espèces Platz; weder begnügt sich die Individualität mit der unwirklichen Sache selbst, noch hat sie besonderen Inhalt und eigne Zwecke. Sondern sie gilt nur als ein Allgemeingültiges, nämlich als Gebildetes; und der Unterschied reducirt sich auf die geringere oder größere Energie; — einen Unterschied der Größe, d. h. den unwesentlichen. Diese letzte Verschiedenheit aber ist darin zu Grunde gegangen, daß der Unterschied in der vollkommenen Zerrissenheit des Bewußtseyns zum absolutqualitativen umschlug. Was darin dem Ich das Andere ist, ist nur das Ich selbst. In diesem unendlichen Urtheile ist alle Einseitigkeit und Eigenheit des ursprünglichen Fürsichseyns getilgt; das Selbst weiß sich als reines Selbst sein Gegenstand zu seyn; und diese absolute Gleichheit beider Seiten ist das Element der reinen Einsicht. — Sie ist daher das einfache in sich ununterschiedene Wesen, und eben so das

allgemeine Werk und allgemeiner Besitz. In dieser einfachen geistigen Substanz giebt und erhält sich das Selbstbewußtseyn eben so in allem Gegenstande das Bewußtseyn dieser seiner Einzelnheit oder des Thuns, als umgekehrt die Individualität desselben darin sich selbst gleich und allgemein ist. — Diese reine Einsicht ist also der Geist, der allem Bewußtseyn zuruft: seyd für euch selbst, was ihr Alle an euch selbst seyd, — vernünftig.

II.
Die Aufklärung.

Der eigenthümliche Gegenstand, gegen welchen die reine Einsicht die Kraft des Begriffes richtet, ist der Glauben, als die ihr in demselben Elemente gegenüberstehende Form des reinen Bewußtseyns. Sie hat aber auch Beziehung auf die wirkliche Welt, denn sie ist wie jener, die Rückkehr aus derselben in das reine Bewußtseyn. Es ist zuerst zu sehen, wie ihre Thätigkeit gegen die unlautern Absichten und verkehrten Einsichten derselben beschaffen ist.

Oben wurde schon des ruhigen Bewußtseyns erwähnt, das diesem sich in sich auflösenden und wieder erzeugenden Wirbel gegenübersteht; es macht die Seite der reinen Einsicht und Absicht aus. In dieß ruhige Bewußtseyn fällt aber, wie wir sahen, keine besondere Einsicht über die Welt der Bildung; diese hat vielmehr selbst das schmerzlichste Gefühl und die wahrste Einsicht über sich selbst, — das Gefühl, die Auflösung alles sich Befestigenden, durch alle Momente ihres Daseyns hindurch gerädert, und an allen Knochen zerschlagen zu seyn; — eben so ist sie die Sprache dieses Gefühls und die beurtheilende geistreiche Rede über alle Seiten ihres Zustands. Die reine Einsicht kann daher hier keine eigne Thätigkeit und Inhalt haben, und sich also nur als das formelle treue Auffassen dieser eignen geistreichen Einsicht der Welt und ihrer Sprache verhalten. In-

dem diese Sprache zerstreut, die Beurtheilung eine Faselei des Augenblicks, die sich sogleich wieder vergißt, und ein Ganzes nur für ein drittes Bewußtseyn ist, so kann sich dieses als **reine Einsicht** nur dadurch unterscheiden, daß es jene sich zerstreuenden Züge in ein allgemeines Bild zusammenfaßt, und sie dann zu einer Einsicht Aller macht.

Sie wird durch dieß einfache Mittel die Verwirrung dieser Welt zur Auflösung bringen. Denn es hat sich ergeben, daß nicht die Massen, und die bestimmten Begriffe und Individualitäten das Wesen dieser Wirklichkeit sind, sondern daß sie ihre Substanz und Halt allein in dem Geiste hat, der als Urtheilen und Besprechen existirt, und daß das Interesse, für dieß Raisonniren und Schwatzen einen Inhalt zu haben, allein das Ganze und die Massen seiner Gliederung erhält. In dieser Sprache der Einsicht ist ihr Selbstbewußtseyn sich noch ein **Fürsichseyendes, dieses Einzelne**; aber die Eitelkeit des Inhalts ist zugleich Eitelkeit des ihn eitel wissenden Selbsts. Indem nun das ruhig auffassende Bewußtseyn von diesem ganzen geistreichen Geschwätze der Eitelkeit die treffendsten und die Sache durchschneidenden Fassungen in eine Sammlung bringt, geht zu der übrigen Eitelkeit des Daseyns die das Ganze noch erhaltende Seele, die Eitelkeit des geistreichen Beurtheilens, zu Grunde. Die Sammlung zeigt den Meisten einen bessern, oder allen wenigstens einen vielfachern Witz, als der ihrige ist, und das Besserwissen und Beurtheilen überhaupt, als etwas Allgemeines und nun Allgemeinbekanntes; damit tilgt sich das einzige Interesse, das noch vorhanden war, und das einzelne Einsehen löst sich in die allgemeine Einsicht auf.

Noch aber steht über dem eiteln Wissen das Wissen von dem Wesen fest, und die reine Einsicht erscheint erst in eigentlicher Thätigkeit, insofern sie gegen den Glauben auftritt.

a. **Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben.**

Die verschiedenen Weisen des negativen Verhaltens des Bewußtseyns, Theils des Skepticismus, Theils des theoretischen und praktischen Idealismus sind untergeordnete Gestalten gegen diese der reinen Einsicht und ihrer Verbreitung, der Aufklärung; denn sie ist aus der Substanz geboren, weiß das reine Selbst des Bewußtseyns als absolut, und nimmt es mit dem reinen Bewußtseyn des absoluten Wesens aller Wirklichkeit auf. — Indem Glauben und Einsicht dasselbe reine Bewußtseyn, der Form nach aber entgegengesetzt sind, dem Glauben das Wesen als Gedanke, nicht als Begriff, und daher ein dem Selbstbewußtseyn schlechthin Entgegengesetztes — der reinen Einsicht aber das Wesen das Selbst ist — sind sie für einander das Eine das schlechthin Negative des Andern. — Dem Glauben kommt, wie beide gegen einander auftreten, aller Inhalt zu; denn in seinem ruhigen Elemente des Denkens gewinnt jedes Moment Bestehen; — die reine Einsicht aber ist zunächst ohne Inhalt, und vielmehr reines Verschwinden desselben; durch die negative Bewegung gegen das ihr Negative aber wird sie sich realisiren und einen Inhalt geben.

Sie weiß den Glauben als das ihr, der Vernunft und Wahrheit, Entgegengesetzte. Wie er ihr im Allgemeinen ein Gewebe von Aberglauben Vorurtheilen und Irrthümern ist, so organisirt sich ihr weiter das Bewußtseyn dieses Inhalts in ein Reich des Irrthums, worin die falsche Einsicht einmal als die allgemeine Masse des Bewußtseyns unmittelbar, unbefangen und ohne Reflexion in sich selbst ist, aber das Moment der Reflexion in sich oder des Selbstbewußtseyns, getrennt von der Unbefangenheit, auch an ihr hat, als eine im Hintergrunde für sich bleibende Einsicht und böse Absicht, von welcher jenes bethört wird. Jene Masse ist das Opfer des Betrugs einer Priesterschaft, die ihre neidische Eitelkeit, allein im Besitze der Einsicht zu bleiben, so wie ihren sonstigen Eigennutz ausführt, und zugleich mit dem Despotismus sich verschwört,

der als die synthetische begrifflose Einheit des realen und dieses idealen Reichs, — ein seltsam inkonsequentes Wesen, — über der schlechten Einsicht der Menge und der schlechten Absicht der Priester steht, und beides auch in sich vereinigt, aus der Dummheit und Verwirrung des Volks durch das Mittel der betrügenden Priesterschaft, beide verachtend, den Vortheil der ruhigen Beherrschung und der Vollführung seiner Lüste und Willkür zieht, zugleich aber dieselbe Dumpfheit der Einsicht, der gleiche Aberglauben und Irrthum ist.

Gegen diese drei Seiten des Feindes läßt die Aufklärung sich nicht ohne Unterschied ein; denn indem ihr Wesen reine Einsicht, das an- und fürsich-Allgemeine ist, so ist ihre wahre Beziehung auf das andere Extrem diejenige, in welcher sie auf das Gemeinschaftliche und Gleiche beider geht. Die Seite der aus dem allgemeinen unbefangenen Bewußtseyn sich isolirenden Einzelnheit ist das ihr Entgegengesetzte, das sie nicht unmittelbar berühren kann. Der Willen der betrügenden Priesterschaft und des unterdrückenden Despoten ist daher nicht unmittelbarer Gegenstand ihres Thuns, sondern die willenlose nicht zum Fürsichseyn sich vereinzelnde Einsicht, der Begriff des vernünftigen Selbstbewußtseyns, der an der Masse sein Daseyn hat, aber in ihr noch nicht als Begriff vorhanden ist. Indem aber die reine Einsicht diese ehrliche Einsicht und ihr unbefangenes Wesen den Vorurtheilen und Irrthümern entreißt, windet sie der schlechten Absicht die Realität und Macht ihres Betrugs aus den Händen, deren Reich an dem begrifflosen Bewußtseyn der allgemeinen Masse seinen Boden und Material — das Fürsichseyn an dem einfachen Bewußtseyn überhaupt seine Substanz hat.

Die Beziehung der reinen Einsicht auf das unbefangene Bewußtseyn des absoluten Wesens hat nun die gedoppelte Seite, daß sie eines Theils an sich dasselbe mit ihm ist, andern Theils aber daß dieses in dem einfachen Elemente seines Ge-

dankens das absolute Wesen so wie seine Theile gewähren und sich Bestehen geben und sie nur als sein Ansich und darum in gegenständlicher Weise gelten läßt, sein Fürsichseyn aber in diesem Ansich verläugnet. — Insofern nach der ersten Seite dieser Glauben an sich für die reine Einsicht reines Selbstbewußtseyn ist, und er dieß nur für sich werden soll, so hat sie an diesem Begriffe desselben das Element, worin sie statt der falschen Einsicht sich realisirt.

Von dieser Seite, daß beide wesentlich dasselbe sind und die Beziehung der reinen Einsicht durch und in demselben Elemente geschieht, ist ihre Mittheilung eine unmittelbare, und ihr Geben und Empfangen ein ungestörtes Ineinanderfließen. Was auch sonst weiter in das Bewußtseyn für Pflöcke eingeschlagen seyen, es ist an sich diese Einfachheit, in welcher alles aufgelöst vergessen und unbefangen, und die daher des Begriffs schlechthin empfänglich ist. Die Mittheilung der reinen Einsicht ist deswegen einer ruhigen Ausdehnung oder dem Verbreiten wie eines Duftes in der widerstandslosen Atmosphäre zu vergleichen. Sie ist eine durchdringende Ansteckung, welche sich nicht vorher gegen das gleichgültige Element, in das sie sich insinuirt, als Entgegengesetztes bemerkbar macht, und daher nicht abgewehrt werden kann. Erst wenn die Ansteckung sich verbreitet hat, ist sie für das Bewußtseyn, das sich ihr unbesorgt überließ. Denn es war zwar das einfache sich und ihm gleiche Wesen, was es in sich empfing, aber zugleich die Einfachheit der in sich reflektirten Negativität, welche nachher auch sich nach ihrer Natur als Entgegengesetztes entfaltet, und das Bewußtseyn hierdurch an seine vorige Weise erinnert; sie ist der Begriff, der das einfache Wissen ist, welches sich selbst und zugleich sein Gegentheil, aber dieses in ihm als aufgehoben weiß. So wie daher die reine Einsicht für das Bewußtseyn ist, hat sie sich schon verbreitet; der Kampf gegen sie verräth die geschehene Ansteckung; er ist zu spät, und jedes

Mittel verschlimmert nur die Krankheit, denn sie hat das Mark des geistigen Lebens ergriffen, nämlich das Bewußtseyn in seinem Begriffe oder sein reines Wesen selbst; es giebt darum auch keine Kraft in ihm, welche über ihr wäre. Weil sie im Wesen selbst ist, lassen sich ihre noch vereinzelten Aeußerungen zurückdrängen und die oberflächlichen Symptome dämpfen. Es ist ihr dieß höchst vortheilhaft; denn sie vergeudet nun nicht unnütz die Kraft, noch zeigt sie sich ihres Wesens unwürdig, was dann der Fall ist, wenn sie in Symptome und einzelne Eruptionen gegen den Inhalt des Glaubens und gegen den Zusammenhang seiner äußern Wirklichkeit hervorbricht. Sondern nun ein unsichtbarer und unbemerkter Geist, durchschleicht sie die edeln Theile durch und durch, und hat sich bald aller Eingeweide und Glieder des bewußtlosen Götzen gründlich bemächtigt, und „an einem schönen Morgen giebt sie mit dem Ellbogen dem Kameraden einen Schubb und Bautz! Baradautz! der Götze liegt am Boden." — An einem schönen Morgen, dessen Mittag nicht blutig ist, wenn die Ansteckung alle Organe des geistigen Lebens durchdrungen hat; nur das Gedächtniß bewahrt dann noch als eine, man weiß nicht wie, vergangene Geschichte die todte Weise der vorigen Gestalt des Geistes auf; und die neue für die Anbetung erhöhte Schlange der Weisheit hat auf diese Weise nur eine welke Haut schmerzlos abgestreift.

Aber dieses stumme Fortweben des Geistes im einfachen Innern seiner Substanz, der sich sein Thun verbirgt, ist nur Eine Seite der Realisirung der reinen Einsicht. Ihre Verbreitung besteht nicht nur darin, daß Gleiches mit Gleichem zusammengeht; und ihre Verwirklichung ist nicht nur eine gegensatzlose Ausdehnung. Sondern das Thun des negativen Wesens ist eben so wesentlich eine entwickelte sich in sich unterscheidende Bewegung, welche als bewußtes Thun ihre Momente in bestimmtem offenbaren Daseyn aufstellen, und als ein lauter

Lärm und gewaltsamer Kampf mit Entgegengesetztem als solchem vorhanden seyn muß.

Es ist daher zu sehen, wie die reine Einsicht und Absicht gegen das andere ihr Entgegengesetzte, das sie vorfindet, sich negativ verhält. — Die reine Einsicht und Absicht, welche sich negativ verhält, kann, da ihr Begriff alle Wesenheit und nichts außer ihr ist, nur das Negative ihrer selbst seyn. Sie wird daher als Einsicht zum Negativen der reinen Einsicht, sie wird Unwahrheit und Unvernunft, und als Absicht zum Negativen der reinen Absicht, zur Lüge und Unlauterkeit des Zwecks.

In diesen Widerspruch verwickelt sie sich dadurch, daß sie sich in Streit einläßt und etwas Anderes zu bekämpfen meint. — Sie meint dieß nur, denn ihr Wesen als die absolute Negativität ist dieses, das Andersseyn an ihr selbst zu haben. Der absolute Begriff ist die Kategorie; er ist dieß, daß das Wissen und der Gegenstand des Wissens dasselbe ist. Was hiermit die reine Einsicht als ihr Anderes, was sie als Irrthum oder Lüge ausspricht, kann nichts anderes seyn als sie selbst; sie kann nur das verdammen, was sie ist. Was nicht vernünftig ist, hat keine Wahrheit, oder was nicht begriffen ist, ist nicht; indem also die Vernunft von einem Andern spricht als sie ist, spricht sie in der That nur von sich selbst; sie tritt darin nicht aus sich heraus. — Dieser Kampf mit dem Entgegengesetzten vereinigt darum die Bedeutung in sich, ihre Verwirklichung zu seyn. Diese besteht nämlich eben in der Bewegung, die Momente zu entwickeln und sie in sich zurückzunehmen; ein Theil dieser Bewegung ist die Unterscheidung, in welcher die begreifende Einsicht sich selbst als Gegenstand gegenüberstellt; so lange sie in diesem Momente verweilt, ist sie sich entfremdet. Als reine Einsicht ist sie ohne allen Inhalt; die Bewegung ihrer Realisirung besteht darin, daß sie selbst sich als Inhalt wird, denn ein anderer kann ihr nicht werden, weil sie das Selbstbewußtseyn der Kategorie ist. Aber indem sie ihn zuerst

in dem Entgegensetzen nur als Inhalt und ihn noch nicht als sich selbst weiß, verkennt sie sich in ihm. Ihre Vollendung hat daher diesen Sinn, den ihr zuerst gegenständlichen Inhalt als den ihrigen zu erkennen. Ihr Resultat wird dadurch aber weder die Wiederherstellung der Irrthümer, welche sie bekämpft, noch nur ihr erster Begriff seyn, sondern eine Einsicht, welche die absolute Negation ihrer selbst als ihre eigne Wirklichkeit, als sich selbst erkennt, oder ihr sich selbst erkennender Begriff. — Diese Natur des Kampfs der Aufklärung mit den Irrthümern, in ihnen sich selbst zu bekämpfen, und das darin zu verdammen, was sie behauptet, ist für uns, oder was sie und ihr Kampf an sich ist. Die erste Seite desselben aber, ihre Verunreinigung durch die Aufnahme des negativen Verhaltens in ihre sichselbstgleiche Reinheit ist es, wie sie für den Glauben Gegenstand ist; der sie also als Lüge Unvernunft und schlechte Absicht erfährt, so wie er für sie Irrthum und Vorurtheil ist. — In Rücksicht auf ihren Inhalt ist sie zunächst die leere Einsicht, der ihr Inhalt als ein Anderes erscheint, sie findet ihn daher in dieser Gestalt, daß er noch nicht der ihrige ist, vor, als ein von ihr ganz unabhängiges Daseyn, in dem Glauben.

Die Aufklärung faßt also ihren Gegenstand zuerst und allgemein so auf, daß sie ihn als reine Einsicht nimmt und ihn so, sich selbst nicht erkennend, für Irrthum erklärt. In der Einsicht als solcher faßt das Bewußtseyn einen Gegenstand so, daß er ihm zum Wesen des Bewußtseyns oder zu einem Gegenstande wird, den es durchdringt, worin es sich erhält, bei sich selbst und sich gegenwärtig bleibt, und indem es hiermit seine Bewegung ist, ihn hervorbringt. Als eben dieses spricht die Aufklärung den Glauben richtig aus, indem sie von ihm sagt, daß das, was ihm das absolute Wesen ist, ein Seyn seines eignen Bewußtseyns, sein eigner Gedanke, ein vom Bewußtseyn Hervorgebrachtes sey. Sie erklärt ihn hiermit für Irr=

thum und Erdichtung über dasselbe, was sie ist. — Sie, die den Glauben die neue Weisheit lehren will, sagt ihm damit nichts Neues; denn sein Gegenstand ist ihm auch gerade dieses, nämlich reines Wesen seines eignen Bewußtseyns, so daß dieses darin sich nicht verloren und negirt setzt, sondern ihm vielmehr vertraut, das heißt eben, in ihm sich als dieses Bewußtseyn, oder als Selbstbewußtseyn findet. Wem ich vertraue, dessen Gewißheit seiner selbst ist mir die Gewißheit meiner selbst; ich erkenne mein Fürmichseyn in ihm, daß er es anerkennt, und es ihm Zweck und Wesen ist. Vertrauen ist aber der Glauben, weil sein Bewußtseyn sich unmittelbar auf seinen Gegenstand bezieht, und also auch dieß anschaut, daß es Eins mit ihm, in ihm ist. — Ferner indem dasjenige mir Gegenstand ist, worin ich mich selbst erkenne, bin ich mir darin zugleich überhaupt als anderes Selbstbewußtseyn, d. h. als ein solches, welches darin seiner besondern Einzelnheit, nämlich seiner Natürlichkeit und Zufälligkeit entfremdet worden, aber Theils darin Selbstbewußtseyn bleibt, Theils eben darin wesentliches Bewußtseyn, wie die reine Einsicht ist. — In dem Begriffe der Einsicht liegt nicht nur dieß, daß das Bewußtseyn in seinem eingesehenen Gegenstande sich selbst erkennt, und ohne das Gedachte zu verlassen und daraus in sich erst zurück zu gehen, sich unmittelbar darin hat, sondern es ist seiner selbst als auch der vermittelnden Bewegung oder seiner als des Thuns oder Hervorbringens bewußt; dadurch ist in dem Gedanken für es diese Einheit seiner als des Selbsts und des Gegenstandes. — Eben dieß Bewußtseyn ist auch der Glauben; der Gehorsam und das Thun ist ein nothwendiges Moment, durch welches die Gewißheit des Seyns in dem absoluten Wesen zu Stande kommt. Dieß Thun des Glaubens erscheint zwar nicht so, daß das absolute Wesen selbst dadurch hervorgebracht werde. Aber das absolute Wesen des Glaubens ist wesentlich nicht das abstrakte Wesen, das jenseits des

glaubenden Bewußtseyns sey, sondern es ist der Geist der Gemeinde, es ist die Einheit des abstrakten Wesens und des Selbstbewußtseyns. Daß es dieser Geist der Gemeinde sey, darin ist das Thun der Gemeinde ein wesentliches Moment; er ist es nur durch das Hervorbringen des Bewußtseyns; — oder vielmehr nicht ohne vom Bewußtseyn hervorgebracht zu seyn; denn so wesentlich das Hervorbringen ist, so wesentlich ist es auch nicht der einzige Grund des Wesens, sondern es ist nur ein Moment. Das Wesen ist zugleich an und für sich selbst.

Von der andern Seite ist der Begriff der reinen Einsicht sich ein Anderes als sein Gegenstand; denn eben diese negative Bestimmung macht den Gegenstand aus. So spricht sie also von der andern Seite auch das Wesen des Glaubens aus, als ein dem Selbstbewußtseyn Fremdes, das nicht sein Wesen, sondern als ein Wechselbalg ihm unterschoben sey. Allein die Aufklärung ist hier völlig thöricht; der Glauben erfährt sie als ein Sprechen, das nicht weiß, was es sagt, und die Sache nicht versteht, wenn es von Pfaffenbetrug und Volkstäuschung redet. Sie spricht hiervon, als ob durch ein Hokuspokus der taschenspielerischen Priester dem Bewußtseyn etwas absolut Fremdes und Anderes für das Wesen untergeschoben würde, und sagt zugleich, daß dieß ein Wesen des Bewußtseyns sey, daß es daran glaube, ihm vertraue und sich es geneigt zu machen suche; — d. h. daß es darin sein reines Wesen eben so sehr als seine einzelne und allgemeine Individualität anschaue, und durch sein Thun diese Einheit seiner selbst mit seinem Wesen hervorbringe. Sie sagt unmittelbar das, was sie als ein dem Bewußtseyn Fremdes aussagt, als das Eigenste desselben aus. — Wie mag also sie von Betrug und Täuschung sprechen? Indem sie unmittelbar das Gegentheil dessen, was sie vom Glauben behauptet, selbst von ihm ausspricht, zeigt sie diesem vielmehr sich als die bewußte Lüge.

Wie soll Täuschung und Betrug da statt finden, wo das Bewußtseyn in seiner Wahrheit unmittelbar die Gewißheit seiner selbst hat, wo es in seinem Gegenstande sich selbst besitzt, indem es sich eben so wohl darin findet als hervorbringt? Der Unterschied ist sogar in den Worten nicht mehr vorhanden. — Wenn die allgemeine Frage aufgestellt worden ist: ob es erlaubt sey, ein Volk zu täuschen, so müßte in der That die Antwort seyn, daß die Frage nichts tauge, weil es unmöglich ist, hierin ein Volk zu täuschen. — Messing statt Goldes, nachgemachte Wechsel statt ächter mögen wohl einzeln verkauft, eine verlorne Schlacht als eine gewonnene Mehrern aufgeheftet, und sonstige Lügen über sinnliche Dinge und einzelne Begebenheiten auf eine Zeitlang glaubhaft gemacht werden; aber in dem Wissen von dem Wesen, worin das Bewußtseyn die unmittelbare Gewißheit seiner selbst hat, fällt der Gedanke der Täuschung ganz hinweg.

Sehen wir weiter, wie der Glauben die Aufklärung in den unterschiedenen Momenten seines Bewußtseyns erfährt, auf welches die aufgezeigte Ansicht nur erst im Allgemeinen ging. Diese Momente aber sind das reine Denken, oder als Gegenstand, das absolute Wesen an und für sich selbst; dann seine Beziehung als ein Wissen darauf, der Grund seines Glaubens, und endlich seine Beziehung darauf in seinem Thun, oder sein Dienst. Wie die reine Einsicht sich im Glauben überhaupt verkennt und verläugnet hat, so wird sie in diesen Momenten eben so verkehrt sich verhalten.

Die reine Einsicht verhält sich zu dem absoluten Wesen des glaubenden Bewußtseyns negativ. Dieß Wesen ist reines Denken, und das reine Denken innerhalb seiner selbst als Gegenstand oder als das Wesen gesetzt; im glaubenden Bewußtseyn erhält dieß Ansich des Denkens zugleich für das für sich seyende Bewußtseyn die Form, aber auch nur die leere Form der Gegenständlichkeit; es ist in der Bestimmung eines

Vorgestellten. Der reinen Einsicht aber, indem sie das reine Bewußtseyn nach der Seite des für sich seyenden Selbsts ist, erscheint das Andere als ein Negatives des Selbstbewußtseyns. Dieß könnte noch entweder als das reine Ansich des Denkens oder auch als das Seyn der sinnlichen Gewißheit genommen werden. Aber indem es zugleich für das Selbst, und dieses als Selbst, das einen Gegenstand hat, wirkliches Bewußtseyn ist, so ist ihr eigenthümlicher Gegenstand als solcher ein seyendes gemeines Ding der sinnlichen Gewißheit. Dieser ihr Gegenstand erscheint ihr an der Vorstellung des Glaubens. Sie verdammt diese und in ihr ihren eigenen Gegenstand. Gegen den Glauben aber begeht sie schon darin das Unrecht, seinen Gegenstand so aufzufassen, daß er der ihrige ist. Sie sagt hiernach über den Glauben, daß sein absolutes Wesen ein Steinstück, ein Holzblock sey, der Augen habe und nicht sehe, oder auch etwas Brodteig, der auf dem Acker gewachsen von Menschen verwandelt darauf zurückgeschickt werde; — oder nach welchen Weisen sonst der Glauben das Wesen anthropomorphosire, sich gegenständlich und vorstellig mache.

Die Aufklärung, die sich für das Reine ausgiebt, macht hier das, was dem Geiste ewiges Leben und heiliger Geist ist, zu einem wirklichen vergänglichen Dinge, und besudelt es mit der an sich nichtigen Ansicht der sinnlichen Gewißheit, — mit einer Ansicht, welche dem anbetenden Glauben gar nicht vorhanden ist, so daß sie ihm dieselbe rein anlügt. Was er verehrt, ist ihm durchaus weder Stein oder Holz oder Brodteig noch sonst ein zeitliches sinnliches Ding. Wenn es der Aufklärung einfällt zu sagen, sein Gegenstand sey doch dieß auch, oder gar, er sey dieses an sich und in Wahrheit, so kennt Theils der Glauben eben so wohl jenes Auch, aber es ist ihm außer seiner Anbetung; Theils aber ist ihm überhaupt nicht so

etwas, wie ein Stein und sofort an sich, sondern an sich ist ihm allein das Wesen des reinen Denkens.

Das zweite Moment ist die Beziehung des Glaubens als wissenden Bewußtseyns auf dieses Wesen. Als denkendem reinen Bewußtseyn ist ihm dieß Wesen unmittelbar; aber das reine Bewußtseyn ist eben so sehr vermittelte Beziehung der Gewißheit auf die Wahrheit; eine Beziehung, welche den Grund des Glaubens ausmacht. Dieser Grund wird für die Aufklärung eben so zu einem zufälligen Wissen von zufälligen Begebenheiten. Der Grund des Wissens aber ist das wissende Allgemeine, und in seiner Wahrheit der absolute Geist, der in dem abstrakten reinen Bewußtseyn oder dem Denken als solchem nur absolutes Wesen, als Selbstbewußtseyn aber das Wissen von sich ist. Die reine Einsicht setzt dieß wissende Allgemeine, den einfachen sich selbst wissenden Geist, eben so als Negatives des Selbstbewußtseyns. Sie ist zwar selbst das reine vermittelte, d. h. sich mit sich vermittelnde Denken, sie ist das reine Wissen; aber indem sie reine Einsicht, reines Wissen ist, das sich selbst noch nicht weiß, d. h. für welches es noch nicht ist, daß sie diese reine vermittelnde Bewegung ist, erscheint sie ihr, wie alles, was sie selbst ist, als ein Anderes. In ihrer Verwirklichung also begriffen, entwickelt sie dieß ihr wesentliches Moment, aber es erscheint ihr als dem Glauben angehörend und in seiner Bestimmtheit, ein ihr Aeußeres zu seyn, als ein zufälliges Wissen eben solcher gemeinwirklicher Geschichten. Sie dichtet also hier dem religiösen Glauben an, daß seine Gewißheit sich auf einige einzelne historische Zeugnisse gründe, welche als historische Zeugnisse betrachtet freilich nicht den Grad von Gewißheit über ihren Inhalt gewähren würden, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit geben; — daß seine Gewißheit ferner auf dem Zufall der Aufbewahrung dieser Zeugnisse beruhe, — der Aufbewahrung durch Papier einer Seits, und anderer Seits

durch die Geschicklichkeit und Ehrlichkeit der Uebertragung von einem Papier auf ein anderes, und endlich auf der richtigen Auffassung des Sinnes todter Worte und Buchstaben. In der That aber fällt es dem Glauben nicht ein, an solche Zeugnisse und Zufälligkeiten seine Gewißheit zu knüpfen; er ist in seiner Gewißheit unbefangenes Verhältniß zu seinem absoluten Gegenstande, ein reines Wissen desselben, welches nicht Buchstaben Papier und Abschreiber in sein Bewußtseyn des absoluten Wesens einmischt und nicht durch solcherlei Dinge sich damit vermittelt. Sondern dieß Bewußtseyn ist der sich selbst vermittelnde Grund seines Wissens; es ist der Geist selbst, der das Zeugniß von sich ist eben so im Innern des einzelnen Bewußtseyns als durch die allgemeine Gegenwart des Glaubens Aller an ihn. Wenn der Glauben sich aus dem Geschichtlichen auch jene Weise von Begründung oder wenigstens Bestätigung seines Inhalts, von der die Aufklärung spricht, geben will, und ernsthaft meint und thut, als ob es darauf ankäme, so hat er sich schon von der Aufklärung verführen lassen; und seine Bemühungen sich auf solche Weise zu begründen oder zu befestigen sind nur Zeugnisse, die er von seiner Ansteckung giebt.

Noch ist die dritte Seite übrig, die Beziehung des Bewußtseyns auf das absolute Wesen, als ein Thun. Dieß Thun ist das Aufheben der Besonderheit des Individuums oder der natürlichen Weise seines Fürsichseyns, woraus ihm die Gewißheit hervorgeht, reines Selbstbewußtseyn, nach seinem Thun d. h. als fürsichseyendes einzelnes Bewußtseyn eins mit dem Wesen zu seyn. — Indem an dem Thun Zweckmäßigkeit und Zweck sich unterscheidet, und die reine Einsicht eben so in Beziehung auf dieses Thun sich negativ verhält, und wie in den andern Momenten sich selbst verläugnet, so muß sie in Ansehung der Zweckmäßigkeit als Unverstand sich darstellen, indem die Einsicht mit der Absicht verbunden, Uebereinstimmung des Zwecks und des Mittels, ihr als Anderes, vielmehr als das

Gegentheil erscheint; — in Ansehung des Zwecks aber muß sie das Schlechte, Genuß und Besitz zum Zwecke machen, und sich hiermit als die unreinste Absicht beweisen, indem die reine Absicht eben so als Anderes unreine Absicht ist.

Hiernach sehen wir in Ansehung der Zweckmäßigkeit die Aufklärung es thöricht finden, wenn das glaubende Individuum sich das höhere Bewußtseyn, nicht an den natürlichen Genuß und Vergnügen gefesselt zu seyn, dadurch giebt, daß es sich natürlichen Genuß und Vergnügen wirklich versagt und durch die That erweist, daß es die Verachtung derselben nicht lügt, sondern daß sie wahr ist. — Eben so findet sie es thöricht, daß das Individuum von seiner Bestimmtheit, absolut Einzelnes alle andern Ausschließendes und Eigenthum Besitzendes zu seyn, sich dadurch absolvirt, daß es von seinem Eigenthume selbst abläßt; womit es in Wahrheit zeigt, daß es mit seinem Isoliren nicht Ernst, sondern daß es über die Naturnothwendigkeit, sich zu vereinzeln und in dieser absoluten Vereinzelung des Fürsichseyns die Andern als dasselbe mit sich zu verläugnen, erhaben ist. — Die reine Einsicht findet beides sowohl unzweckmäßig als unrecht, — unzweckmäßig, um von Vergnügen und Besitz sich frei zu erweisen, sich Vergnügen zu versagen und einen Besitz weg zu geben; sie wird also im Gegentheil den für einen Thoren erklären, der, um zu essen, das Mittel ergreift, wirklich zu essen. — Sie findet es auch unrecht, sich eine Mahlzeit zu versagen, und Butter, Eier nicht gegen Geld, oder Geld nicht gegen Butter und Eier sondern geradezu, ohne so was dafür zurück zu erhalten, wegzugeben; sie erklärt eine Mahlzeit oder den Besitz von dergleichen Dingen für einen Selbstzweck, und sich damit in der That für eine sehr unreine Absicht, der es um solchen Genuß und Besitz ganz wesentlich zu thun ist. Sie behauptet als reine Absicht auch wieder die Nothwendigkeit der Erhebung über die natürliche Existenz und über die Habsucht um ihre Mittel; nur findet sie es thöricht und unrecht, daß diese

Erhebung durch die That bewiesen werden soll, oder diese reine Absicht ist in Wahrheit Betrug, welcher eine innerliche Erhebung vorgiebt und fordert, aber Ernst daraus zu machen sie wirklich ins Werk zu richten und ihre Wahrheit zu erweisen für überflüssig thöricht und selbst für unrecht ausgiebt. — Sie verläugnet sich also sowohl als reine Einsicht, denn sie verläugnet das unmittelbar zweckmäßige Thun, wie als reine Absicht, denn sie verläugnet die Absicht sich von den Zwecken der Einzelnheit befreit zu erweisen.

So giebt die Aufklärung sich dem Glauben zu erfahren. Sie tritt in diesem schlechten Aussehen auf, weil sie eben durch das Verhältniß zu einem Andern sich eine negative Realität giebt, oder sich als das Gegentheil ihrer selbst darstellt; die reine Einsicht und Absicht muß sich aber dieß Verhältniß geben, denn es ist ihre Verwirklichung. — Diese erschien zunächst als negative Realität. Vielleicht ist ihre positive Realität besser beschaffen; sehen wir, wie diese sich verhält. — Wenn alles Vorurtheil und Aberglauben verbannt worden, so tritt die Frage ein, was nun weiter? Welches ist die Wahrheit, welche die Aufklärung statt jener verbreitet hat? — Sie hat diesen positiven Inhalt in ihrem Ausrotten des Irrthums schon ausgesprochen, denn jene Entfremdung ihrer selbst ist eben so sehr ihre positive Realität. — An demjenigen, was dem Glauben absoluter Geist ist, faßt sie, was sie von Bestimmung daran entdeckt, als Holz Stein und so fort als einzelne wirkliche Dinge auf; indem sie überhaupt alle Bestimmtheit d. h. allen Inhalt und Erfüllung desselben auf diese Weise als eine Endlichkeit als menschliches Wesen und Vorstellung begreift, wird ihr das absolute Wesen zu einem Vacuum, dem keine Bestimmungen keine Prädikate beigelegt werden können. Ein solches Beilager wäre an sich sträflich, und es ist es eben, in welchem die Ungeheuer des Aberglaubens erzeugt worden sind. Die Vernunft, die reine Ein=

sicht ist wohl selbst nicht leer, indem das Negative ihrer selbst für sie und ihr Inhalt ist, sondern reich, aber nur an Einzelnheit und Schranke; dem absoluten Wesen dergleichen nichts zukommen zu lassen noch beizulegen, ist ihre einsichtsvolle Lebensart, welche sich und ihren Reichthum der Endlichkeit an ihren Ort zu stellen und das Absolute würdig zu behandeln weiß.

Diesem leeren Wesen gegenüber steht als zweites Moment der positiven Wahrheit der Aufklärung die aus einem absoluten Wesen ausgeschlossene Einzelnheit überhaupt des Bewußtseyns und alles Seyns, als absolutes An- und Fürsichseyn. Das Bewußtseyn, welches in seiner allerersten Wirklichkeit sinnliche Gewißheit und Meinung ist, kehrt hier aus dem ganzen Wege seiner Erfahrung dahin zurück, und ist wieder ein Wissen von rein Negativem seiner selbst, oder von sinnlichen Dingen d. h. seyenden, welche seinem Fürsichseyn gleichgültig gegenüber stehen. Es ist hier aber nicht unmittelbares natürliches Bewußtseyn, sondern es ist sich solches geworden. Zuerst preisgegeben aller Verwicklung, worein es durch seine Entfaltung gestürzt wird, jetzt durch die reine Einsicht auf seine erste Gestalt zurückgeführt, hat es sie als das Resultat erfahren. Auf die Einsicht der Nichtigkeit aller andern Gestalten des Bewußtseyns und somit alles Jenseits der sinnlichen Gewißheit gegründet, ist diese sinnliche Gewißheit nicht mehr Meinung, sondern sie ist vielmehr die absolute Wahrheit. Diese Nichtigkeit alles dessen, was über die sinnliche Gewißheit hinausgeht, ist zwar nur ein negativer Beweis dieser Wahrheit; aber sie ist keines andern fähig, denn die positive Wahrheit der sinnlichen Gewißheit an ihr selbst ist eben das unvermittelte Fürsichseyn des Begriffs selbst als Gegenstandes und zwar in der Form des Andersseyns, — daß es jedem Bewußtseyn schlechthin gewiß ist, daß es ist, und andere wirkliche Dinge außer ihm, und daß es in

seinem natürlichen Seyn, so wie diese Dinge, an und für sich oder absolut ist.

Das dritte Moment der Wahrheit der Aufklärung endlich ist das Verhältniß der einzelnen Wesen zum absoluten Wesen, die Beziehung der beiden ersten. Die Einsicht als reine Einsicht des Gleichen oder Unbeschränkten geht auch über das Ungleiche, nämlich die endliche Wirklichkeit, oder über sich als bloßes Andersseyn hinaus. Sie hat zum Jenseits desselben das Leere, auf welches sie also die sinnliche Wirklichkeit bezieht. In die Bestimmung dieses Verhältnisses treten nicht die beiden Seiten als Inhalt ein, denn die eine ist das Leere, und ein Inhalt ist also nur durch die andere, die sinnliche Wirklichkeit, vorhanden. Die Form der Beziehung aber, in deren Bestimmung die Seite des Ansich mithilft, kann nach Belieben gemacht werden; denn die Form ist das an sich Negative und darum das sich Entgegengesetzte; Seyn sowohl als Nichts; Ansich wie das Gegentheil; oder was dasselbe, die Beziehung der Wirklichkeit auf Ansich als das Jenseits ist eben so wohl ein Negiren als ein Setzen derselben. Die endliche Wirklichkeit kann daher eigentlich, wie man es gerade braucht, genommen werden. Das Sinnliche wird also jetzt auf das Absolute als auf das Ansich positiv bezogen, und die sinnliche Wirklichkeit ist selbst an sich; das Absolute macht hegt und pflegt sie. Wiederum ist sie auch darauf als auf das Gegentheil, als auf ihr Nichtseyn bezogen; nach diesem Verhältnisse ist sie nicht an sich sondern nur für ein Anderes. Wenn in der vorhergehenden Gestalt des Bewußtseyns die Begriffe des Gegensatzes sich als Gut und Schlecht bestimmten, so werden sie dagegen der reinen Einsicht zu den reineren Abstraktionen des Ansich- und FüreinAnderesseyn.

Beide Betrachtungsweisen der positiven wie der negativen Beziehung des Endlichen auf das Ansich sind aber in der That

gleich nothwendig, und alles ist also so sehr an sich als es für ein Anderes ist; oder alles ist nützlich. — Alles giebt sich Andern preis, läßt sich jetzt von Andern gebrauchen, und ist für sie; und jetzt stellt es sich, es so zu sagen, wieder auf die Hinterbeine, thut spröde gegen Anderes, ist für sich und gebraucht das Andere seiner Seits. — Für den Menschen, als das dieser Beziehung bewußte Ding, ergiebt sich daraus sein Wesen und seine Stellung. Er ist, wie er unmittelbar ist, als natürliches Bewußtseyn an sich, gut, als Einzelnes absolut, und Anderes ist für ihn; und zwar da für ihn als das seiner bewußte Thier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, ist Alles für sein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher. — Er muß auch vom Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen gepflückt haben; er besitzt darin einen Nutzen, der ihn von allem Andern unterscheidet, denn zufälligerweise ist seine an sich gute Natur auch so beschaffen, daß ihr das Uebermaaß der Ergötzlichkeit Schaden thut, oder vielmehr seine Einzelnheit hat auch ihr Jenseits an ihr, kann über sich selbst hinausgehen und sich zerstören. Hiergegen ist ihm die Vernunft ein nützliches Mittel, dieß Hinausgehen gehörig zu beschränken, oder vielmehr im Hinausgehen über das Bestimmte sich selbst zu erhalten; denn dieß ist die Kraft des Bewußtseyns. Der Genuß des bewußten an sich allgemeinen Wesens muß nach Mannigfaltigkeit und Dauer selbst nicht ein Bestimmtes sondern allgemein seyn; das Maaß hat daher die Bestimmung zu verhindern, daß das Vergnügen in seiner Mannigfaltigkeit und Dauer abgebrochen werde; d. h. die Bestimmung des Maaßes ist die Unmäßigkeit. — Wie dem Menschen alles nützlich ist, so ist er es ebenfalls, und seine Bestimmung eben so sehr, sich znm gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps zu machen. So viel er für sich sorgt, gerade so viel muß er sich auch hergeben für die Andern, und

so viel er sich hergiebt, so viel sorgt er für sich selbst, eine Hand wäscht die andere. Wo er aber sich befindet, ist er recht daran, er nützt Andern und wird genützt.

Anderes ist auf andere Weise einander nützlich; alle Dinge aber haben diese nützliche Gegenseitigkeit durch ihr Wesen, nämlich auf das Absolute auf die gedoppelte Weise bezogen zu seyn, die positive, — dadurch an und für sich selbst zu seyn, die negative, dadurch für Andere zu seyn. Die Beziehung auf das absolute Wesen oder die Religion ist daher unter aller Nützlichkeit das Allernützlichste; denn sie ist der reine Nutzen selbst, sie ist dieß Bestehen aller Dinge oder ihr An- und Fürsichseyn, und das Fallen aller Dinge oder ihr Seyn für Anderes.

Dem Glauben freilich ist dieses positive Resultat der Aufklärung so sehr ein Gräuel als ihr negatives Verhalten gegen ihn. Diese Einsicht in das absolute Wesen, die nichts in ihm sieht als eben das absolute Wesen das être suprême oder das Leere, — diese Absicht, daß alles in seinem unmittelbaren Daseyn an sich oder gut ist, daß endlich die Beziehung des einzelnen bewußten Seyns auf das absolute Wesen, die Religion, der Begriff der Nützlichkeit erschöpfend ausdrückt, ist dem Glauben schlechthin abscheulich. Diese eigne Weisheit der Aufklärung erscheint ihm nothwendig zugleich als die Plattheit selbst und als das Geständniß der Plattheit; weil sie darin besteht, vom absoluten Wesen nichts, oder was dasselbe ist, von ihm diese ganz ebne Wahrheit zu wissen, daß es eben nur das absolute Wesen ist, dagegen nur von der Endlichkeit und zwar sie als das Wahre und dieß Wissen von derselben als dem Wahren, als das Höchste zu wissen.

Der Glauben hat das göttliche Recht, das Recht der absoluten Sichselbstgleichheit oder des reinen Denkens, gegen die Aufklärung, und erfährt von ihr durchaus Unrecht; denn

sie verdreht ihn in allen seinen Momenten und macht sie zu etwas Anderem als sie in ihm sind. Sie aber hat nur menschliches Recht gegen ihn und für ihre Wahrheit; denn das Unrecht, das sie begeht, ist das Recht der Ungleichheit und besteht in dem Verkehren und Verändern, ein Recht, das der Natur des Selbstbewußtseyns im Gegensatze gegen das einfache Wesen oder das Denken angehört. Aber indem ihr Recht das Recht des Selbstbewußtseyns ist, wird sie nicht nur auch ihr Recht behalten, so daß zwei gleiche Rechte des Geistes einander gegenüber stehen blieben, und keins das andre befriedigen könnte, sondern sie wird das absolute Recht behaupten, weil das Selbstbewußtseyn die Negativität des Begriffs ist, die nicht nur für sich ist sondern auch über ihr Gegentheil übergreift; und der Glauben selbst, weil er Bewußtseyn ist, wird ihr ihr Recht nicht verweigern können.

Denn die Aufklärung verhält sich gegen das glaubende Bewußtseyn nicht mit eigenthümlichen Principien sondern mit solchen, welche dieses selbst an ihm hat. Sie bringt ihm nur seine eignen Gedanken zusammen, die ihm bewußtlos aus einander fallen; sie erinnert es nur bei der einen seiner Weisen an die andern, die es auch hat, aber deren eine es immer bei der andern vergißt. Sie erweist sich eben dadurch gegen es als reine Einsicht, daß sie bei einem bestimmten Momente das Ganze sieht, also das auf jenes Moment sich beziehende Entgegengesetzte herbeibringt, und eins im andern verkehrend das negative Wesen beider Gedanken, den Begriff, hervortreibt. Sie erscheint dem Glauben darum als Verdrehung und Lüge, weil sie das Andersseyn seiner Momente aufzeigt; sie scheint ihm damit unmittelbar etwas Anderes aus ihnen zu machen, als sie in ihrer Einzelnheit sind; aber dieß Andere ist eben so wesentlich, und es ist in Wahrheit in dem glaubenden Bewußtseyn selbst vorhanden, nur daß dieses daran nicht denkt,

sondern es sonst wo hat; daher ist es ihm weder fremd noch kann es von ihm abgeläugnet werden.

Die Aufklärung selbst aber, welche den Glauben an das Entgegengesetzte seiner abgesonderten Momente erinnert, ist eben so wenig über sich selbst aufgeklärt. Sie verhält sich rein negativ gegen den Glauben, insofern sie ihren Inhalt aus ihrer Reinheit ausschließt und ihn für das Negative ihrer selbst nimmt. Sie erkennt daher weder in diesem Negativen, in dem Inhalte des Glaubens, sich selbst, noch bringt auch sie aus diesem Grunde die beiden Gedanken zusammen, den, welchen sie herbeibringt, und den, gegen welchen sie ihn herbeibringt. Indem sie nicht erkennt, daß dasjenige, was sie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigner Gedanken ist, so ist sie selbst in der Entgegensetzung der beiden Momente, deren eines, nämlich jedesmal das dem Glauben Entgegengesetzte, sie nur anerkennt, das andere aber, gerade wie der Glauben thut, davon trennt. Sie bringt daher nicht die Einheit beider als Einheit derselben, d. i. den Begriff hervor; aber er entsteht ihr für sich oder sie findet ihn nur als vorhanden. Denn an sich ist eben dieß die Realisirung der reinen Einsicht, daß sie, deren Wesen der Begriff ist, zuerst sich selbst als ein absolut Anderes wird und sich verläugnet (denn der Gegensatz des Begriffes ist der absolute) und aus diesem Andersseyn zu sich selbst oder zu ihrem Begriffe kommt. — Die Aufklärung ist aber nur diese Bewegung, sie ist die noch bewußtlose Thätigkeit des reinen Begriffs, die zwar zu sich selbst als Gegenstand kommt, aber diesen für ein Anderes nimmt, auch die Natur des Begriffs nicht kennt, daß nämlich das Nichtunterschiedne es ist, was sich absolut trennt. — Gegen den Glauben also ist die Einsicht insofern die Macht des Begriffs, als sie die Bewegung und das Beziehen der in seinem Bewußtseyn aus einander liegenden Momente ist, ein Beziehen, worin der Widerspruch derselben zum Vorschein kömmt. Hierin liegt das absolute Recht der Gewalt, welche

sie über ihn ausübt; die Wirklichkeit aber, zu der sie diese Gewalt bringt, eben darin, daß das glaubende Bewußtseyn selbst der Begriff ist und also das Entgegengesetzte, das ihm die Einsicht herbeibringt, selbst anerkennt. Sie behält darum gegen es Recht, weil sie an ihm das geltend macht, was ihm selbst nothwendig ist und was es an ihm selbst hat.

Zuerst behauptet die Aufklärung, das Moment des Begriffs, ein Thun des Bewußtseyns zu seyn; sie behauptet dieß gegen den Glauben, — daß sein absolutes Wesen, Wesen seines Bewußtseyns als eines Selbsts, oder daß es durch das Bewußtseyn hervorgebracht sey. Dem glaubenden Bewußtseyn ist sein absolutes Wesen, eben so wie es ihm Ansich ist, zugleich nicht wie ein fremdes Ding, welches darin, man weiß nicht wie und woher, stünde, sondern sein Vertrauen besteht gerade darin, sich als dieses persönliche Bewußtseyn darin zu finden, und sein Gehorsam und Dienst darin, es als sein absolutes Wesen durch sein Thun hervorzubringen. Hieran erinnert eigentlich nur den Glauben die Aufklärung, wenn er rein das Ansich des absoluten Wesens jenseits des Thuns des Bewußtseyns ausspricht. — Aber indem sie zwar der Einseitigkeit des Glaubens das entgegengesetzte Moment des Thuns desselben gegen das Seyn, an das er hier allein denkt, herbei- — selbst aber ihre Gedanken eben so nicht zusammenbringt, isolirt sie das reine Moment des Thuns und spricht von dem Ansich des Glaubens aus, daß es nur ein Hervorgebrachtes des Bewußtseyns sey. Das isolirte dem Ansich entgegengesetzte Thun ist aber ein zufälliges Thun und als ein vorstellendes ein Erzeugen von Fiktionen, — Vorstellungen, die nicht an sich sind; und so betrachtet sie den Inhalt des Glaubens. — Umgekehrt aber sagt die reine Einsicht eben so das Gegentheil. Indem sie das Moment des Andersseyns, das der Begriff an ihm hat, behauptet, spricht sie das Wesen des Glaubens als ein solches aus, welches das Bewußtseyn nichts angehe,

jenseits desselben, ihm fremd und unerkannt sey. Dem Glauben ist es eben so, wie er einer Seits ihm vertraut, und darin die Gewißheit seiner selbst hat, anderer Seits in seinen Wegen unerforschlich und in seinem Seyn unerreichbar.

Ferner behauptet die Aufklärung gegen das glaubende Bewußtseyn darin ein Recht, das es selbst einräumt, wenn sie den Gegenstand seiner Verehrung als Stein und Holz oder sonst als eine endliche anthropomorphische Bestimmtheit betrachtet. Denn da es dieß entzweite Bewußtseyn ist, ein Jenseits der Wirklichkeit und ein reines Diesseits von jenem Jenseits zu haben, so ist in ihm in der That auch diese Ansicht des sinnlichen Dinges vorhanden, nach welcher es an und für sich gilt; es bringt aber diese beiden Gedanken des Anundfürsichseyenden, das ihm ein Mal das reine Wesen, das andere Mal ein gemeines sinnliches Ding ist, nicht zusammen. — Selbst sein reines Bewußtseyn ist von der letztern Ansicht afficirt; denn die Unterschiede seines übersinnlichen Reichs sind, weil es des Begriffs entbehrt, eine Reihe von selbstständigen Gestalten und ihre Bewegung ein Geschehen, d. h. sie sind nur in der Vorstellung und haben die Weise des sinnlichen Seyns an ihnen. — Die Aufklärung isolirt ihrer Seits eben so die Wirklichkeit als ein vom Geiste verlassenes Wesen, die Bestimmtheit als eine unverrückte Endlichkeit, welche nicht in der geistigen Bewegung des Wesens selbst ein Moment wäre, nicht Nichts, auch nicht ein an und für sich seyendes Etwas, sondern ein Verschwindendes.

Es ist klar, daß dasselbe bei dem Grunde des Wissens der Fall ist. Das glaubende Bewußtseyn anerkennt selbst ein zufälliges Wissen; denn es hat ein Verhältniß zu Zufälligkeiten, und das absolute Wesen selbst ist ihm in der Form einer vorgestellten gemeinen Wirklichkeit; hiermit ist das glaubende Bewußtseyn auch eine Gewißheit, welche nicht die Wahrheit an ihr selbst hat, und es bekennt sich als ein solches unwesentliches

Bewußtseyn diesseits des sich selbst vergewissernden und bewährenden Geistes. — Dieß Moment vergißt es aber in seinem geistigen unmittelbaren Wissen von dem absoluten Wesen. — Die Aufklärung, welche es daran erinnert, denkt wieder nur an das zufällige Wissen und vergißt das Andere, — denkt nur an die Vermittlung welche druch ein fremdes Drittes geschieht, nicht an die, worin das Unmittelbare sich selbst das Dritte ist, wodurch es sich mit dem Andern, nämlich mit sich selbst, vermittelt.

Endlich findet sie in ihrer Ansicht des Thuns des Glaubens das Wegwerfen des Genusses und der Habe unrecht und unzweckmäßig. — Was das Unrecht betrifft, so erhält sie die Uebereinstimmung des glaubenden Bewußtseyns darin, daß dieses selbst diese Wirklichkeit anerkennt, Eigenthum zu besitzen festzuhalten und zu genießen; es beträgt sich in der Behauptung des Eigenthums um so isolirter und hartnäckiger, so wie in seinem Genusse um so roher dahingegeben, da jenseits dieser Wirklichkeit sein religiöses — Besitz und Genuß aufgebendes — Thun fällt und ihm die Freiheit für jene Seite erkauft. Dieser Dienst der Aufopferung des natürlichen Treibens und Genießens hat durch diesen Gegensatz in der That keine Wahrheit; die Beibehaltung hat neben der Aufopferung statt; diese ist nur ein Zeichen, das die wirkliche Aufopferung nur an einem kleinen Theile vollbringt und sie daher in der That nur vorstellt.

In Ansehung der Zweckmäßigkeit findet die Aufklärung das Wegwerfen einer Habe, um von der Habe, die Versagung eines Genusses, um von dem Genusse sich befreit zu wissen und zu erweisen, für ungeschickt. Das glaubende Bewußtseyn selbst faßt das absolute Thun als ein allgemeines Thun; nicht nur das Handeln seines absoluten Wesens als seines Gegenstandes ist ihm ein allgemeines, sondern auch das einzelne Bewußtseyn soll sich ganz und allgemein von seinem sinn=

lichen Wesen befreit erweisen. Das Wegwerfen einer einzelnen Habe oder das Verzichtthun auf einen einzelnen Genuß ist aber nicht diese allgemeine Handlung; und indem in der Handlung wesentlich der Zweck, der ein allgemeiner, und die Ausführung, die eine einzelne ist, vor dem Bewußtseyn in ihrer Unangemessenheit stehen müßte, so erweist sie sich als ein solches Handeln, woran das Bewußtseyn keinen Antheil hat und hiermit dieß Handeln eigentlich als zu naiv, um eine Handlung zu seyn; es ist zu naiv zu fasten, um von der Lust der Mahlzeit sich befreit, — zu naiv, sich, wie Origines, andere Lust vom Leibe wegzuschaffen, um sie abgethan zu erweisen. Die Handlung selbst erweist sich als ein äußerliches und einzelnes Thun; die Begierde aber ist innerlich eingewurzelt und ein Allgemeines; ihre Lust verschwindet weder mit dem Werkzeuge noch durch einzelne Entbehrung.

Die Aufklärung aber isolirt ihrer Seits hier das Innerliche, Unwirkliche gegen die Wirklichkeit, wie sie gegen die Innerlichkeit des Glaubens in seiner Anschauung und Andacht die Aeußerlichkeit der Dingheit festhielt. Sie legt das Wesentliche in die Absicht, in den Gedanken, und erspart dadurch das wirkliche Vollbringen der Befreiung von den natürlichen Zwecken; im Gegentheil ist diese Innerlichkeit selbst das Formale, das an den natürlichen Trieben seine Erfüllung hat, welche eben dadurch gerechtfertigt sind, daß sie innerlich, daß sie dem allgemeinen Seyn, der Natur angehören.

Die Aufklärung hat also über den Glauben darum eine unwiderstehliche Gewalt, daß sich in seinem Bewußtseyn selbst die Momente finden, welche sie geltend macht. Die Wirkung dieser Kraft näher betrachtet, so scheint ihr Verhalten gegen ihn die schöne Einheit des Vertrauens und der unmittelbaren Gewißheit zu zerreißen, sein geistiges Bewußtseyn durch niedrige Gedanken der sinnlichen Wirklichkeit zu verunreinigen, sein in seiner Unterwerfung beruhigtes und sicheres

Gemüth durch die Eitelkeit des Verstandes und des eignen Willens und Vollbringens zu zerstören. Aber in der That leitet sie vielmehr die Aufhebung der gedankenlosen oder vielmehr begrifflosen Trennung ein, welche in ihm vorhanden ist. Das glaubende Bewußtseyn führt doppeltes Maaß und Gewicht, es hat zweierlei Augen, zweierlei Ohren, zweierlei Zunge und Sprache, es hat alle Vorstellungen verdoppelt, ohne diese Doppelsinnigkeit zu vergleichen. Oder der Glauben lebt in zweierlei Wahrnehmungen, der einen, der Wahrnehmung des schlafenden, rein in begrifflosen Gedanken, der andern des wachen, rein in der sinnlichen Wirklichkeit lebenden Bewußtseyns, und in jeder führt er eine eigne Haushaltung. — Die Aufklärung beleuchtet jene himmlische Welt mit den Vorstellungen der sinnlichen, und zeigt jener diese Endlichkeit auf, die der Glauben nicht verläugnen kann, weil er Selbstbewußtseyn und hiermit die Einheit ist, welcher beide Vorstellungsweisen angehören, und worin sie nicht aus einander fallen; denn sie gehören demselben untrennbaren einfachen Selbst an, in welches er übergegangen ist.

Der Glauben hat hierdurch den Inhalt, der sein Element erfüllte, verloren, und sinkt in ein dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst zusammen. Er ist aus seinem Reiche vertrieben, oder dieß Reich ist ausgeplündert, indem alle Unterscheidung und Ausbreitung desselben das wache Bewußtseyn an sich riß, und seine Theile alle der Erde als ihr Eigenthum vindicirte und zurückgab. Aber befriedigt ist er darum nicht, denn durch diese Beleuchtung ist allenthalben nur einzelnes Wesen entstanden, so daß den Geist nur wesenlose Wirklichkeit und von ihm verlaßne Endlichkeit anspricht. — Indem er ohne Inhalt ist und in dieser Leere nicht bleiben kann, oder indem er über das Endliche, das der einzige Inhalt ist, hinausgehend nur das Leere findet, ist er ein reines Sehnen; seine Wahrheit ein leeres Jenseits, dem sich kein gemäßer Inhalt mehr finden

läßt, denn alles ist anders verwandt. — Der Glauben ist in der That hiermit dasselbe geworden, was die Aufklärung, nämlich das Bewußtseyn der Beziehung des an sich seyenden Endlichen auf das prädikatlose unerkannte und unerkennbare Absolute; nur daß sie die befriedigte, er aber die unbefriedigte Aufklärung ist. Es wird sich jedoch an ihr zeigen, ob sie in ihrer Befriedigung bleiben kann; jenes Sehnen des trüben Geistes, der über den Verlust seiner geistigen Welt trauert, steht im Hinterhalte. Sie selbst hat diesen Makel des unbefriedigten Sehnens an ihr, — als reinen Gegenstand an ihrem leeren absoluten Wesen, als Thun und Bewegung an dem Hinausgehen über ihr Einzelwesen zum unerfüllten Jenseits, — als erfüllten Gegenstand an der Selbstlosigkeit des Nützlichen. Sie wird diesen Makel aufheben; aus der nähern Betrachtung des positiven Resultates, das ihr die Wahrheit ist, wird sich ergeben, daß er an sich darin schon aufgehoben ist.

b. Die Wahrheit der Aufklärung.

Das dumpfe nichts mehr in sich unterscheidende Weben des Geistes ist also in sich selbst jenseits des Bewußtseyns getreten, welches dagegen sich klar geworden ist. Das erste Moment dieser Klarheit ist in seiner Nothwendigkeit und Bedingung dadurch bestimmt, daß die reine Einsicht, oder sie, die an sich Begriff ist, sich verwirklicht; sie thut dieß, indem sie das Andersseyn oder die Bestimmtheit an ihr setzt. Auf diese Weise ist sie negative reine Einsicht, d. i. Negation des Begriffs; diese ist eben so rein; und es ist damit das reine Ding, das absolute Wesen, das sonst keine weitere Bestimmung hat, geworden. Dieß näher bestimmt, so ist sie als absoluter Begriff, ein Unterscheiden von Unterschieden, die keine mehr sind, von Abstraktionen oder reinen Begriffen, die sich selbst nicht mehr tragen sondern nur durch das Ganze der Bewegung Halt und Unterscheidung haben. Dieses Unterscheiden des Nichtunterschied-

nen besteht gerade darin, daß der absolute Begriff sich selbst zu seinem Gegenstande macht und jener Bewegung gegenüber sich als das Wesen setzt. Dieß entbehrt hierdurch der Seite, worin die Abstraktionen oder Unterschiede aus einander gehalten werden, und wird daher das reine Denken als reines Ding. — Dieß ist also eben jenes dumpfe bewußtlose Weben des Geistes in ihm selbst, zu dem der Glauben herabsank, indem er den unterschiednen Inhalt verlor; — es ist zugleich jene Bewegung des reinen Selbstbewußtseyns, der es das absolut fremde Jenseits seyn soll. Denn weil dieß reine Selbstbewußtseyn die Bewegung in reinen Begriffen, in Unterschieden ist, die keine sind, so fällt es in der That in das bewußtlose Weben, d. i. in das reine Fühlen oder in die reine Dingheit zusammen. — Aber der sich selbst entfremdete Begriff — denn er steht hier noch auf der Stufe dieser Entfremdung — erkennt nicht dieß gleiche Wesen beider Seiten, der Bewegung des Selbstbewußtseyns und seines absoluten Wesens, — nicht das gleiche Wesen derselben, welches in der That ihre Substanz und Bestehen ist. Indem er diese Einheit nicht erkennt, so gilt ihm das Wesen nur in der Form des gegenständlichen Jenseits, das unterscheidende Bewußtseyn aber, das auf diese Weise das Ansich außer ihm hat, als ein endliches Bewußtseyn.

Ueber jenes absolute Wesen geräth die Aufklärung selbst mit sich in den Streit, den sie vorher mit dem Glauben hatte, und theilt sich in zwei Partheien. Eine Parthei bewährt sich erst dadurch als die siegende, daß sie in zwei Partheien zerfällt; denn darin zeigt sie das Princip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen, und hiermit die Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat. Das Interesse, das sich zwischen ihr und der andern theilte, fällt nun ganz in sie und vergißt der andern, weil es in ihr selbst den Gegensatz findet, der es beschäftigt. Zugleich aber ist er in das höhere siegende

Element erhoben worden, worin er geläutert sich darstellt. So daß also die in einer Parthei entstehende Zwietracht, welche ein Unglück scheint, vielmehr ihr Glück beweist.

Das reine Wesen selbst hat keinen Unterschied an ihm, daher kommt er so an dasselbe, daß sich zwei solche reine Wesen für das Bewußtseyn, oder ein zweifaches Bewußtseyn desselben hervorthut. — Das reine absolute Wesen ist nur in dem reinen Denken, oder vielmehr es ist das reine Denken selbst, also schlechthin *jenseits* des Endlichen, des *Selbstbewußtseyns*, und nur das negative Wesen. Aber auf diese Weise ist es eben das *Seyn*, das Negative des Selbstbewußtseyns. Als *Negatives* desselben ist es *auch* darauf bezogen; es ist das *äußere Seyn*, welches auf es, worin die Unterschiede und Bestimmungen fallen, bezogen die Unterschiede an ihm erhält, geschmeckt gesehen und so fort zu werden; und das Verhältniß ist die *sinnliche* Gewißheit und Wahrnehmung.

Wird von diesem *sinnlichen* Seyn, worin jenes negative Jenseits nothwendig übergeht, ausgegangen, aber von diesen bestimmten Weisen der Beziehung des Bewußtseyns abstrahirt, so bleibt die reine *Materie* übrig als das dumpfe Weben und Bewegen in sich selbst. Es ist hierbei wesentlich, dieß zu betrachten, daß die *reine Materie* nur das ist, was *übrig* bleibt, wenn wir vom Sehen Fühlen Schmecken und so fort *abstrahiren*, d. h. sie ist nicht das Gesehene Geschmeckte Gefühlte und so fort; es ist nicht die *Materie*, die gesehen gefühlt geschmeckt wird, sondern die Farbe ein Stein ein Salz u. s. f.; sie ist vielmehr die *reine Abstraktion*; und dadurch ist das *reine Wesen des Denkens*, oder das reine Denken selbst vorhanden, als das nicht in sich unterschiedene nicht bestimmte prädikatlose Absolute.

Die eine Aufklärung nennt das absolute Wesen jenes prädikatlose Absolute, das jenseits des wirklichen Bewußtseyns im Denken ist, von welchem ausgegangen wurde; — die andere

nennt es Materie. Wenn sie als Natur und Geist oder Gott unterschieden würden, so würde dem bewußtlosen Weben in sich selbst, um Natur zu seyn, der Reichthum des entfalteten Lebens fehlen; — dem Geiste oder Gotte das sich in sich unterscheidende Bewußtseyn. Beides ist, wie wir gesehen, schlechthin derselbe Begriff; der Unterschied liegt nicht in der Sache, sondern rein nur in dem verschiedenen Ausgangspunkte beider Bildungen, und darin, daß jede auf einem eignen Punkte in der Bewegung des Denkens stehen bleibt. Wenn sie darüber hinwegsetzten, würden sie zusammentreffen und als dasselbe erkennen, was der einen, wie sie vorgiebt, ein Gräuel, der andern eine Thorheit ist. Denn der einen ist das absolute Wesen in ihrem reinen Denken oder unmittelbar für das reine Bewußtseyn, außer dem endlichen Bewußtseyn, das negative Jenseits desselben. Würde sie darauf reflektiren, daß Theils jene einfache Unmittelbarkeit des Denkens nichts anderes ist als das reine Seyn, Theils das, was negativ für das Bewußtseyn ist, sich zugleich darauf bezieht, daß im negativen Urtheile das ist (Copula) beide getrennten eben so zusammenhält, — so würde sich die Beziehung dieses Jenseits in der Bestimmung eines äußern Seyenden auf das Bewußtseyn ergeben, und hiermit als dasselbe, was reine Materie genannt wird; das fehlende Moment der Gegenwart wäre gewonnen. — Die andere Aufklärung geht von dem sinnlichen Seyn aus, abstrahirt dann von der sinnlichen Beziehung des Schmeckens Sehens und so fort, und macht es zum reinen Ansich, zur absoluten Materie, dem nicht Gefühlten, noch Geschmeckten; dieß Seyn ist auf diese Weise das prädikatlose Einfache, Wesen des reinen Bewußtseyns geworden; es ist der reine Begriff als an sich seyend, oder das reine Denken in sich selbst. Diese Einsicht macht in ihrem Bewußtseyn nicht den entgegengesetzten Schritt vom Seyenden, welches rein Seyendes ist, zum Gedachten, das dasselbe ist, als das rein Seyende,

oder nicht vom rein Positiven zum rein Negativen; indem doch das Positive rein schlechthin nur durch die Negation ist; das rein Negative aber als reines, sich in sich selbst gleich und eben dadurch positiv ist. — Oder beide sind nicht zum Begriffe der Cartesischen Metaphysik gekommen, daß an sich Seyn und Denken dasselbe ist, nicht zu dem Gedanken, daß Seyn, reines Seyn nicht ein konkretes Wirkliches ist sondern die reine Abstraktion; und umgekehrt das reine Denken, die Sichselbstgleichheit oder das Wesen, Theils das Negative des Selbstbewußtseyns und hiermit Seyn, Theils als unmittelbare Einfachheit eben so nichts anderes als Seyn ist; das Denken ist Dingheit, oder Dingheit ist Denken.

Das Wesen hat hier die Entzweiung erst so an ihm, daß es zweien Arten der Betrachtungsweise angehört; Theils muß das Wesen den Unterschied an ihm selbst haben, Theils gehen eben darin die beiden Betrachtungsarten in Eine zusammen; denn die abstrakten Momente des reinen Seyns und des Negativen, wodurch sie sich unterscheiden, sind alsdenn in dem Gegenstande dieser Betrachtungsweisen vereinigt. — Das gemeinschaftliche Allgemeine ist die Abstraktion des reinen Erzitterns in sich selbst, oder des reinen sich selbst Denkens. Diese einfache achsendrehende Bewegung muß sich aus einander werfen, weil sie selbst nur Bewegung ist, indem sie ihre Momente unterscheidet. Diese Unterscheidung der Momente läßt das Unbewegte als die leere Hülle des reinen Seyns, das kein wirkliches Denken kein Leben in sich selbst mehr ist, zurück; denn sie ist als der Unterschied aller Inhalt. Sie, die sich außer jener Einheit setzt, ist aber hiermit der nicht in sich zurückkehrende Wechsel der Momente, des Ansich- und des für ein Anderes- und des Fürsichseyns; die Wirklichkeit, wie sie Gegenstand für das wirkliche Bewußtseyn der reinen Einsicht ist, — die Nützlichkeit.

So schlecht die Nützlichkeit dem Glauben oder der Em-

pfindsamkeit oder auch der sich Spekulation nennenden Abstraktion, welche sich das Ansich fixirt, aussehen mag: so ist sie es, worin die reine Einsicht ihre Realisirung vollendet und sich selbst ihr Gegenstand ist, den sie nun nicht mehr verläugnet, und der auch nicht den Werth des Leeren oder des reinen Jenseits für sie hat. Denn die reine Einsicht ist, wie wir sahen, der seyende Begriff selbst oder die sich selbst gleiche reine Persönlichkeit, so sich in sich unterscheidend, daß jedes der Unterschiednen selbst reiner Begriff, d. h. unmittelbar nicht unterschieden ist; sie ist einfaches reines Selbstbewußtseyn, welches eben so wohl für sich als an sich in einer unmittelbaren Einheit ist. Sein Ansichseyn ist daher nicht bleibendes Seyn sondern hört unmittelbar auf, in seinem Unterschiede etwas zu seyn; ein solches Seyn aber, das unmittelbar keinen Halt hat, ist nicht an sich sondern wesentlich für ein Anderes, das die Macht ist, die es absorbirt. Aber dieß zweite dem ersten, dem Ansichseyn, entgegengesetzte Moment verschwindet eben so unmittelbar als das erste, oder als Seyn nur für Anderes ist es vielmehr das Verschwinden selbst, und es ist das in sich Zurückgekehrt-, das Fürsichseyn gesetzt. Dieß einfache Fürsichseyn ist aber als die Sichselbstgleichheit vielmehr ein Seyn oder damit für ein Anderes. — Diese Natur der reinen Einsicht in der Entfaltung ihrer Momente oder sie als Gegenstand drückt das Nützliche aus. Es ist ein Ansichbestehendes oder Ding, dieß Ansichseyn ist zugleich nur reines Moment; es ist somit absolut für ein Anderes, aber es ist eben so nur für ein Anderes als es an sich ist; diese entgegengesetzten Momente sind in die unzertrennliche Einheit des Fürsichseyns zurückgekehrt. Wenn aber das Nützliche wohl den Begriff der reinen Einsicht ausdrückt, so ist es jedoch nicht als solche, sondern sie als Vorstellung oder als ihr Gegenstand; es ist nur der rastlose Wechsel jener Momente, deren eines zwar das in sich selbst Zurückgekehrtseyn selbst ist, aber

nur als *Fürsichseyn*, d. h. als ein abstraktes gegen die andern auf die Seite tretendes Moment. Das Nützliche selbst ist nicht das negative Wesen, diese Momente in ihrer Entgegensetzung zugleich *ungetrennt in einer und derselben Rücksicht* oder als ein *Denken* an sich zu haben, wie sie als reine Einsicht sind; das Moment des *Fürsichseyns* ist wohl an dem Nützlichen, aber nicht so, daß es über die andern Momente, das *Ansich* und das *Seyn für Anderes*, *übergreift*, und somit das *Selbst* wäre. Die reine Einsicht hat also an dem Nützlichen ihren eignen Begriff in seinen *reinen* Momenten zum *Gegenstande*; sie ist das Bewußtseyn dieser *Metaphysik*, aber noch nicht das Begreifen derselben; es ist noch nicht zu der *Einheit* des *Seyns* und des *Begriffs* selbst gekommen. Weil das Nützliche noch die Form eines Gegenstandes für sie hat, hat sie eine zwar nicht mehr an und für sich seyende, aber doch noch eine *Welt*, welche sie von sich unterscheidet. Allein indem die Gegensätze auf die Spitze des Begriffs herausgetreten sind, wird dieß die nächste Stufe seyn, daß sie zusammenstürzen und die Aufklärung die Früchte ihrer Thaten erfährt.

Den erreichten Gegenstand in Beziehung auf diese ganze Sphäre betrachtet, so hatte die wirkliche Welt der Bildung sich in die *Eitelkeit* des Selbstbewußtseyns zusammengefaßt, — in das *Fürsichseyn*, das ihre Verworrenheit noch zu seinem Inhalte hat und noch der *einzelne* Begriff, noch nicht der für sich *allgemeine* ist. In sich aber zurückgekehrt ist er die *reine Einsicht*, — das reine Bewußtseyn als das reine *Selbst*, oder die Negativität, wie der Glauben eben dasselbe als das *reine Denken* oder die Positivität. Der Glauben hat in jenem Selbst das ihn vervollständigende Moment; — aber durch diese Ergänzung untergehend, ist es nun an der reinen Einsicht, daß wir die beiden Momente sehen, als das absolute Wesen, das rein *gedacht* oder Negatives, und als

Materie, die das positive Seyende ist. — Es fehlt dieser Vollständigkeit noch jene Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns, welche dem eiteln Bewußtseyn angehört, — die Welt, aus welcher das Denken sich zu sich erhob. Dieß Fehlende ist in der Nützlichkeit insofern erreicht, als die reine Einsicht daran die positive Gegenständlichkeit erlangte; sie ist dadurch wirkliches in sich befriedigtes Bewußtseyn. Diese Gegenständlichkeit macht nun ihre Welt aus; sie ist die Wahrheit der vorhergehenden ganzen, der ideellen wie der reellen, Welt geworden. Die erste Welt des Geistes ist das ausgebreitete Reich seines sich zerstreuenden Daseyns und der vereinzelnten Gewißheit seiner selbst; wie die Natur ihr Leben in unendlich mannigfaltige Gestalten zerstreut, ohne daß die Gattung derselben vorhanden wäre. Die zweite enthält die Gattung und ist das Reich des Ansichseyns oder der Wahrheit entgegengesetzt jener Gewißheit. Das dritte aber, das Nützliche, ist die Wahrheit, welche eben so die Gewißheit seiner selbst ist. Dem Reiche der Wahrheit des Glaubens fehlt das Princip der Wirklichkeit oder Gewißheit seiner selbst als dieses Einzelnen. Der Wirklichkeit aber oder Gewißheit seiner selbst als dieses Einzelnen fehlt das Ansich. In dem Gegenstande der reinen Einsicht sind beide Welten vereinigt. Das Nützliche ist der Gegenstand, insofern das Selbstbewußtseyn ihn durchschaut, und die einzelne Gewißheit seiner selbst seinen Genuß (sein Fürsichseyn) in ihm hat; es sieht ihn auf diese Weise ein, und diese Einsicht enthält das wahre Wesen des Gegenstandes, (ein Durchschautes oder für ein Anderes zu seyn); sie ist also selbst wahres Wissen und das Selbstbewußtseyn hat eben so unmittelbar die allgemeine Gewißheit seiner selbst, sein reines Bewußtseyn in diesem Verhältnisse, in welchem also eben so Wahrheit wie Gegenwart und Wirklichkeit vereinigt sind. Beide Welten sind versöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt.

III.

Die absolute Freiheit und der Schrecken.

Das Bewußtseyn hat in der Nützlichkeit seinen Begriff gefunden. Aber er ist Theils noch Gegenstand, Theils eben darum noch Zweck, in dessen Besitze es sich noch nicht unmittelbar befindet. Die Nützlichkeit ist noch Prädikat des Gegenstandes, nicht Subjekt selbst, oder seine unmittelbare und einzige Wirklichkeit. Es ist dasselbe, was vorhin so erschien, daß das Fürsichseyn noch nicht sich als die Substanz der übrigen Momente erwiesen, wodurch das Nützliche unmittelbar nichts anderes als das Selbst des Bewußtseyns und dieses hierdurch in seinem Besitze wäre. — Diese Rücknahme der Form der Gegenständlichkeit des Nützlichen ist aber an sich schon geschehen, und aus dieser innern Umwälzung tritt die wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit, die neue Gestalt des Bewußtseyns, die absolute Freiheit hervor.

Es ist nämlich in der That nicht mehr als ein leerer Schein von Gegenständlichkeit vorhanden, der das Selbstbewußtseyn von dem Besitze trennt. Denn Theils ist überhaupt alles Bestehen und Gelten der bestimmten Glieder der Organisation der wirklichen und geglaubten Welt in diese einfache Bestimmung als in ihren Grund und Geist zurückgegangen; Theils aber hat diese nichts Eignes mehr für sich, sie ist vielmehr reine Metaphysik, reiner Begriff oder Wissen des Selbstbewußtseyns. Von dem An- und Fürsichseyn des Nützlichen als Gegenstandes erkennt nämlich das Bewußtseyn, daß sein Ansichseyn wesentlich Seyn für Anderes ist; das Ansichseyn als das Selbstlose ist in Wahrheit das passive, oder was für ein anderes Selbst ist. Der Gegenstand ist aber für das Bewußtseyn in dieser abstrakten Form des reinen Ansichseyns, denn es ist reines Einsehen, dessen Unterschiede in der reinen Form der Begriffe sind. — Das Fürsichseyn aber, in welches das Seyn für Anderes zurückgeht, das Selbst, ist nicht ein von dem

Ich verschiedenes eignes Selbst dessen, was Gegenstand heißt; denn das Bewußtseyn als reine Einsicht ist nicht einzelnes Selbst, dem der Gegenstand eben so als eignes Selbst gegenüberstände, sondern es ist der reine Begriff, das Schauen des Selbsts in das Selbst, das absolute sich selbst doppelt Sehen; die Gewißheit seiner ist das allgemeine Subjekt und sein wissender Begriff das Wesen aller Wirklichkeit. Wenn also das Nützliche nur der nicht in seine eigne Einheit zurückkehrende Wechsel der Momente und daher noch Gegenstand für das Wissen war, so hört er auf, dieses zu seyn, denn das Wissen ist selbst die Bewegung jener abstrakten Momente, es ist das allgemeine Selbst, das Selbst eben so seiner als des Gegenstandes, und als allgemeines, die in sich zurückkehrende Einheit dieser Bewegung.

Hiermit ist der Geist als absolute Freiheit vorhanden; er ist das Selbstbewußtseyn, welches sich erfaßt, daß seine Gewißheit seiner selbst das Wesen aller geistigen Massen der realen so wie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, daß Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewußtseyns von sich ist. — Es ist sich seiner reinen Persönlichkeit und darin aller geistigen Realität bewußt, und alle Realität ist nur Geistiges; die Welt ist ihm schlechthin sein Willen, und dieser ist allgemeiner Willen. Und zwar ist er nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentirte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Willen, Willen aller Einzelner als solcher. Denn der Willen ist an sich das Bewußtseyn der Persönlichkeit oder eines Jeden, und als dieser wahrhafte wirkliche Willen soll er seyn, als selbstbewußtes Wesen aller und jeder Persönlichkeit, so daß jeder immer ungetheilt Alles thut, und was als Thun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewußte Thun eines Jeden ist.

Diese ungetheilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgend eine Macht ihr Widerstand zu leisten vermögte. Denn indem in Wahrheit das

Bewußtseyn allein das Element ist, worin die geistigen Wesen oder Mächte ihre Substanz haben, so ist ihr ganzes System, das sich durch die Theilung in Massen organisirte und erhielt, zusammengefallen, nachdem das einzelne Bewußtseyn den Gegenstand so erfaßt, daß er kein anderes Wesen habe als das Selbstbewußtseyn selbst, oder daß er absolut der Begriff ist. Was den Begriff zum seyenden Gegenstande machte, war seine Unterscheidung in abgesonderte bestehende Massen; indem aber der Gegenstand zum Begriffe wird, ist nichts Bestehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle seine Momente durchdrungen. Er tritt so in die Existenz, daß jedes einzelne Bewußtseyn aus der Sphäre, der es zugetheilt war, sich erhebt, nicht mehr in dieser besonderten Masse sein Wesen und sein Werk findet, sondern sein Selbst als den Begriff des Willens, alle Massen als Wesen dieses Willens erfaßt, und sich hiermit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit ist. In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worin sich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtseyn, das einem solchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben; sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk.

Der Gegenstand und der Unterschied hat hier die Bedeutung der Nützlichkeit, die Prädikat alles realen Seyns war, verloren; das Bewußtseyn fängt seine Bewegung nicht an ihm an als an einem Fremden, von dem aus es erst in sich zurückkehrte, sondern der Gegenstand ist ihm das Bewußtseyn selbst; der Gegensatz besteht also allein in dem Unterschiede des einzelnen und allgemeinen Bewußtseyns; aber das einzelne ist sich unmittelbar selbst dasjenige, was nur den Schein des Gegensatzes hatte, es ist allgemeines Bewußtseyn und Willen. Das Jenseits dieser seiner Wirklichkeit schwebt über dem Leichname der verschwundenen Selbstständigkeit des realen oder

geglaubten Seyns nur als die Ausdünstung eines faden Gases, des leeren Être suprême.

Es ist nach Aufhebung der unterschiedenen geistigen Massen und des beschränkten Lebens der Individuen so wie seiner beiden Welten also nur die Bewegung des allgemeinen Selbstbewußtseyns in sich selbst vorhanden als eine Wechselwirkung desselben in der Form der Allgemeinheit und des persönlichen Bewußtseyns; der allgemeine Willen geht in sich und ist einzelner Willen, dem das allgemeine Gesetz und Werk gegenüber steht. Aber dieß einzelne Bewußtseyn ist sich seiner eben so unmittelbar als allgemeinen Willens bewußt; es ist sich bewußt, daß sein Gegenstand von ihm gegebenes Gesetz und von ihm vollbrachtes Werk ist; in Thätigkeit übergehend und Gegenständlichkeit erschaffend, macht es also nichts Einzelnes, sondern nur Gesetze und Staatsaktionen.

Diese Bewegung ist hierdurch die Wechselwirkung des Bewußtseyns mit sich selbst, worin es nichts in der Gestalt eines freien ihm gegenüber tretenden Gegenstandes entläßt. Es folgt daraus, daß es zu keinem positiven Werke, weder zu allgemeinen Werken der Sprache noch der Wirklichkeit, weder zu Gesetzen und allgemeinen Einrichtungen der bewußten — noch zu Thaten und Werken der wollenden Freiheit kommen kann. — Das Werk, zu welchem die sich Bewußtseyn gebende Freiheit sich machen könnte, würde darin bestehen, daß sie als allgemeine Substanz sich zum Gegenstande und bleibenden Seyn machte. Dieß Andersseyn wäre der Unterschied an ihr, wonach sie sich in bestehende geistige Massen und in die Glieder verschiedener Gewalten theilte; Theils daß diese Massen die Gedankendinge einer gesonderten gesetzgebenden richterlichen und ausübenden Gewalt wären, Theils aber die realen Wesen, die sich in der realen Welt der Bildung ergaben, und, indem der Inhalt des allgemeinen Thuns näher beachtet würde, die besondern Massen des Arbeitens, welche weiter als speciellere

Stände unterschieden werden. — Die allgemeine Freiheit, die sich auf diese Weise in ihre Glieder gesondert und eben dadurch zur seyenden Substanz gemacht hätte, wäre dadurch frei von der einzelnen Individualität und theilte die Menge der Individuen unter ihre verschiedenen Glieder. Das Thun und Seyn der Persönlichkeit fände sich aber dadurch auf einen Zweig des Ganzen, auf eine Art des Thuns und Seyns beschränkt; in das Element des Seyns gesetzt, erhielte sie die Bedeutung einer bestimmten; sie hörte auf, in Wahrheit allgemeines Selbstbewußtseyn zu seyn. Dieses läßt sich dabei nicht durch die Vorstellung des Gehorsams unter selbstgegebenen Gesetzen, die ihm einen Theil zuwiesen, noch durch seine Repräsentation beim Gesetzgeben und allgemeinen Thun um die Wirklichkeit betrügen, — nicht um die Wirklichkeit, selbst das Gesetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk sondern das Allgemeine selbst zu vollbringen; denn wobei das Selbst nur repräsentirt und vorgestellt ist, da ist es nicht wirklich; wo es vertreten ist, ist es nicht.

Wie in diesem allgemeinen Werke der absoluten Freiheit als daseyender Substanz sich das einzelne Selbstbewußtseyn nicht findet, eben so wenig in eigentlichen Thaten und individuellen Handlungen ihres Willens. Daß das Allgemeine zu einer That komme, muß es sich in das Eins der Individualität zusammen nehmen und ein einzelnes Selbstbewußtseyn an die Spitze stellen; denn der allgemeine Willen ist nur in einem Selbst, das Eines ist, wirklicher Willen. Dadurch aber sind alle andern Einzelnen von dem Ganzen dieser That ausgeschlossen und haben nur einen beschränkten Antheil an ihr, so daß die That nicht That des wirklichen allgemeinen Selbstbewußtseyns seyn würde. — Kein positives Werk noch That kann also die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Thun; sie ist nur die Furie des Verschwindens.

Aber die höchste und der allgemeinen Freiheit entgegengesetzteste Wirklichkeit oder vielmehr der einzige Gegenstand, der für sie noch wird, ist die Freiheit und Einzelnheit des wirklichen Selbstbewußtseyns selbst. Denn jene Allgemeinheit, die sich nicht zu der Realität der organischen Gliederung kommen läßt und in der ungetheilten Kontinuität sich zu erhalten den Zweck hat, unterscheidet sich in sich zugleich, weil sie Bewegung oder Bewußtseyn überhaupt ist. Und zwar um ihrer eignen Abstraktion willen trennt sie sich in eben so abstrakte Extreme, in die einfache unbiegsame kalte Allgemeinheit und in die diskrete absolute harte Sprödigkeit und eigensinnige Punktualität des wirklichen Selbstbewußtseyns. Nachdem sie mit der Vertilgung der realen Organisation fertig geworden und nun für sich besteht, ist dieß ihr einziger Gegenstand; — ein Gegenstand, der keinen andern Inhalt Besitz Daseyn und äußerliche Ausdehnung mehr hat, sondern er ist nur dieß Wissen von sich als absolut reinem und freiem einzelnen Selbst. An was er erfaßt werden kann, ist allein sein abstraktes Daseyn überhaupt. — Das Verhältniß also dieser beiden, da sie untheilbar absolut für sich sind, und also keinen Theil in die Mitte schicken können, wodurch sie sich verknüpften, ist die ganz unvermittelte reine Negation; und zwar die Negation des Einzelnen als Seyenden in dem Allgemeinen. Das einzige Werk und That der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negirt wird, ist der unerfüllte Punkt des absolutfreien Selbsts; er ist also der kälteste platteste Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.

In der Plattheit dieser Sylbe besteht die Weisheit der Regierung, der Verstand des allgemeinen Willens, sich zu vollbringen. Die Regierung ist selbst nichts anderes als der sich festsetzende Punkt oder die Individualität des allgemeinen Willens. Sie, ein Wollen und Vollbringen, das aus einem Punkte

ausgeht, will und vollbringt zugleich eine bestimmte Anordnung und Handlung. Sie schließt damit einer Seits die übrigen Individuen aus ihrer That aus, anderer Seits konstituirt sie sich dadurch als eine solche, die ein bestimmter Willen und dadurch dem allgemeinen Willen entgegengesetzt ist; sie kann daher schlechterdings nicht anders, denn als eine Faktion sich darstellen. Die siegende Faktion nur heißt Regierung, und eben darin, daß sie Faktion ist, liegt unmittelbar die Nothwendigkeit ihres Untergangs; und daß sie Regierung ist, dieß macht sie umgekehrt zur Faktion und schuldig. Wenn der allgemeine Willen sich an ihr wirkliches Handeln als an das Verbrechen hält, das sie gegen ihn begeht, so hat sie dagegen nichts Bestimmtes und Aeußeres, wodurch die Schuld des ihr entgegengesetzten Willens sich darstellte; denn ihr als dem wirklichen allgemeinen Willen steht nur der unwirkliche reine Willen, die Absicht, gegenüber. Verdächtig werden tritt daher an die Stelle, oder hat die Bedeutung und Wirkung des Schuldigseyns, und die äußerliche Reaktion gegen diese Wirklichkeit, die in dem einfachen Innern der Absicht liegt, besteht in dem trockenen Vertilgen dieses seyenden Selbsts, an dem nichts sonst wegzunehmen ist als nur sein Seyn selbst.

In diesem ihrem eigenthümlichen Werke wird die absolute Freiheit sich zum Gegenstande und das Selbstbewußtseyn erfährt, was sie ist. Ansich ist sie eben dieß abstrakte Selbstbewußtseyn, welches allen Unterschied und alles Bestehen des Unterschiedes in sich vertilgt. Als dieses ist sie sich der Gegenstand; der Schrecken des Todes ist die Anschauung dieses ihres negativen Wesens. Diese seine Realität findet aber das absolutfreie Selbstbewußtseyn ganz anders als ihr Begriff von ihr selbst war, daß nämlich der allgemeine Willen nur das positive Wesen der Persönlichkeit sey und diese in ihm sich nur positiv oder erhalten wisse. Sondern hier ist für es, das als reine Einsicht sein positives und negatives Wesen, — das prä-

dikatlose Absolute als reines Denken und als reine Materie schlechthin trennt, — der absolute Uebergang von dem einen in das andere in seiner Wirklichkeit vorhanden. — Der allgemeine Willen, als absolut positives wirkliches Selbstbewußtseyn, schlägt, weil es diese zum reinen Denken oder zur abstrakten Materie gesteigerte selbstbewußte Wirklichkeit ist, in das negative Wesen um, und erweist sich eben so Aufheben des Sichselbstdenkens oder des Selbstbewußtseyns zu seyn.

Die absolute Freiheit hat also als reine Sichselbstgleichheit des allgemeinen Willens die Negation, damit aber den Unterschied überhaupt an ihr, und entwickelt diesen wieder als wirklichen Unterschied. Denn die reine Negativität hat an dem sichselbstgleichen allgemeinen Willen das Element des Bestehens oder die Substanz, worin ihre Momente sich realisiren, sie hat die Materie, welche sie in ihre Bestimmtheit verwenden kann; und insofern diese Substanz sich als das Negative für das einzelne Bewußtseyn gezeigt hat, bildet sich also wieder die Organisation der geistigen Massen aus, denen die Menge der individuellen Bewußtseyn zugetheilt wird. Diese, welche die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes, empfunden, lassen sich die Negation und die Unterschiede wieder gefallen, ordnen sich unter die Massen und kehren zu einem getheilten und beschränkten Werke, aber dadurch zu ihrer substantiellen Wirklichkeit zurück.

Der Geist wäre aus diesem Tumulte zu seinem Ausgangspunkte, der sittlichen und realen Welt der Bildung, zurückgeschleudert, welche durch die Furcht des Herrn, die wieder in die Gemüther gekommen, nur erfrischt und verjüngt worden. Der Geist müßte diesen Kreislauf der Nothwendigkeit von neuem durchlaufen und immer wiederholen, wenn nur die vollkommene Durchdringung des Selbstbewußtseyns und der Substanz das Resultat wäre, — eine Durchdringung, worin das Selbstbe-

wußtseyn, das die gegen es negative Kraft seines allgemeinen Wesens erfahren, sich nicht als dieses Besondere sondern nur als Allgemeines wissen und finden wollte, und daher auch die gegenständliche es als Besonderes ausschließende Wirklichkeit des allgemeinen Geistes ertragen könnte. — Aber in der absoluten Freiheit war nicht, weder das Bewußtseyn, das in mannigfaltiges Daseyn versenkt ist, oder das sich bestimmte Zwecke und Gedanken festsetzt, — noch eine äußere geltende Welt, es sey der Wirklichkeit oder des Denkens, mit einander in Wechselwirkung, sondern die Welt schlechthin in der Form des Bewußtseyns, als allgemeiner Willen und eben so das Selbstbewußtseyn zusammengezogen aus allem ausgedehnten Daseyn oder mannichfaltigem Zweck und Urtheil in das einfache Selbst. Die Bildung, die es in der Wechselwirkung mit jenem Wesen erlangt, ist daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. In der Welt der Bildung selbst kommt es nicht dazu, seine Negation oder Entfremdung in dieser Form der reinen Abstraktion anzuschauen; sondern seine Negation ist die erfüllte; entweder die Ehre oder der Reichthum, die es an die Stelle des Selbsts, dessen es sich entfremdete, gewinnt; — oder die Sprache des Geistes und der Einsicht, die das zerrissene Bewußtseyn erlangt; oder sie ist der Himmel des Glaubens oder das Nützliche der Aufklärung. Alle diese Bestimmungen sind in dem Verluste, den das Selbst in der absoluten Freiheit erfährt, verloren; seine Negation ist der bedeutungslose Tod, der reine Schrecken des Negativen, das nichts Positives nichts Erfüllendes in ihm hat. — Zugleich aber ist diese Negation in ihrer Wirklichkeit nicht ein Fremdes, sie ist weder die allgemeine jenseits liegende Nothwendigkeit, worin die sittliche Welt untergeht, noch der einzelne Zufall des eignen Besitzes oder der Laune des Besitzenden, von dem das zerrissene Bewußtseyn sich abhängig sieht, — sondern sie ist der allgemeine

Willen, der in dieser seiner letzten Abstraktion nichts Positives hat, und daher nichts für die Aufopferung zurückgeben kann, — aber eben darum ist er unvermittelt eins mit dem Selbstbewußtseyn, oder er ist das rein Positive, weil er das rein Negative ist; und der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbsts schlägt im innern Begriffe zur absoluten Positivität um. Für das Bewußtseyn wandelt sich die unmittelbare Einheit seiner mit dem allgemeinen Willen, seine Forderung sich als diesen bestimmten Punkt im allgemeinen Willen zu wissen, in die schlechthin entgegengesetzte Erfahrung um. Was ihm darin verschwindet, ist das abstrakte Seyn oder die Unmittelbarkeit des substanzlosen Punkts, und diese verschwundene Unmittelbarkeit ist der allgemeine Willen selbst, als welchen es sich nun weiß, insofern es aufgehobne Unmittelbarkeit, insofern es reines Wissen oder reiner Willen ist. Hierdurch weiß es ihn als sich selbst und sich als Wesen, aber nicht als das unmittelbarseyende Wesen, weder ihn als die revolutionäre Regierung oder als die die Anarchie zu konstituiren strebende Anarchie, noch sich als Mittelpunkt dieser Faktion oder der ihr entgegengesetzten, sondern der allgemeine Willen ist sein reines Wissen und Wollen, und es ist allgemeiner Willen, als dieses reine Wissen und Wollen. Es verliert darin nicht sich selbst, denn das reine Wissen und Wollen ist vielmehr es, als der atome Punkt des Bewußtseyns. Es ist also die Wechselwirkung des reinen Wissens mit sich selbst; das reine Wissen als Wesen ist der allgemeine Willen; aber dieses Wesen ist schlechthin nur das reine Wissen. Das Selbstbewußtseyn ist also das reine Wissen von dem Wesen als reinem Wissen. Es ferner als einzelnes Selbst ist nur die Form des Subjekts oder wirklichen Thuns, die von ihm als Form gewußt wird; eben so ist für es die gegenständliche Wirklichkeit, das Seyn, schlechthin selbstlose Form;

denn sie wäre das nicht Gewußte; dieß Wissen aber weiß das Wissen als das Wesen.

Die absolute Freiheit hat also den Gegensatz des allgemeinen und einzelnen Willens mit sich selbst ausgeglichen; der sich entfremdete Geist, auf die Spitze seines Gegensatzes getrieben, in welchem das reine Wollen und das rein Wollende noch unterschieden sind, setzt ihn zur durchsichtigen Form herab und findet darin sich selbst. — Wie das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern er Gedanke ist und bleibt, und dieses in das Selbstbewußtseyn eingeschlossene Seyn als das vollkommne und vollständige Wesen weiß. Es ist die neue Gestalt des moralischen Geistes entstanden.

C.

Der seiner selbst gewisse Geist; die Moralität.

Die sittliche Welt zeigte den in ihr nur abgeschiednen Geist, das einzelne Selbst, als ihr Schicksal und ihre Wahrheit. Diese Person des Rechts aber hat ihre Substanz und Erfüllung außer ihr. Die Bewegung der Welt der Bildung und des Glaubens hebt diese Abstraktion der Person auf, und durch die vollendete Entfremdung, durch die höchste Abstraktion wird dem Selbst des Geistes die Substanz zuerst zum allgemeinen Willen und endlich zu seinem Eigenthum. Hier also scheint das Wissen endlich seiner Wahrheit vollkommen gleich geworden zu seyn; denn seine Wahrheit ist dieß Wissen selbst, und aller Gegensatz beider Seiten verschwunden, und zwar nicht für uns oder an sich, sondern für das Selbstbewußtseyn selbst. Es ist nämlich über den Gegensatz des Bewußtseyns selbst Meister geworden. Dieses beruht auf dem Gegensatze der Gewißheit

seiner selbst und des Gegenstandes; nun aber ist der Gegenstand ihm selbst die Gewißheit seiner, das Wissen — so wie die Gewißheit seiner selbst als solche nicht mehr eigne Zwecke hat, also nicht mehr in der Bestimmtheit sondern reines Wissen ist.

Das Wissen des Selbstbewußtseyns ist ihm also die Substanz selbst. Sie ist für es eben so unmittelbar als absolut vermittelt in einer ungetrennten Einheit. Unmittelbar — wie das sittliche Bewußtseyn weiß und thut es selbst die Pflicht und gehört ihr als seiner Natur an; aber es ist nicht Charakter, wie dieses, das um seiner Unmittelbarkeit willen ein bestimmter Geist ist, nur Einer der sittlichen Wesenheiten angehört und die Seite hat, nicht zu wissen. — Es ist absolute Vermittlung, wie das sich bildende und das glaubende Bewußtseyn; denn es ist wesentlich die Bewegung des Selbsts, die Abstraktion des unmittelbaren Daseyns aufzuheben und sich Allgemeines zu werden; — aber weder durch reine Entfremdung und Zerreißung seines Selbsts und der Wirklichkeit, — noch durch die Flucht. Sondern es ist sich unmittelbar in seiner Substanz gegenwärtig, denn sie ist sein Wissen, sie ist die angeschaute reine Gewißheit seiner selbst; und eben diese Unmittelbarkeit, die seine eigne Wirklichkeit ist, ist alle Wirklichkeit, denn das Unmittelbare ist das Seyn selbst, und als die reine durch die absolute Negativität geläuterte Unmittelbarkeit ist sie reines, ist sie Seyn überhaupt oder alles Seyn.

Das absolute Wesen ist daher nicht in der Bestimmung erschöpft, das einfache Wesen des Denkens zu seyn, sondern es ist alle Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit ist nur als Wissen; was das Bewußtseyn nicht wüßte, hätte keinen Sinn und kann keine Macht für es seyn; in seinen wissenden Willen hat sich alle Gegenständlichkeit und Welt zurückgezogen. Es ist absolut frei darin, daß es seine Freiheit weiß, und eben dieß

Wissen seiner Freiheit ist seine Substanz und Zweck und einziger Inhalt.

a. Die moralische Weltanschauung.

Das Selbstbewußtseyn weiß die Pflicht als das absolute Wesen; es ist nur durch sie gebunden und diese Substanz ist sein eignes reines Bewußtseyn; die Pflicht kann nicht die Form eines Fremden für es erhalten. So aber in sich selbst beschlossen ist das moralische Selbstbewußtseyn noch nicht als Bewußtseyn gesetzt und betrachtet. Der Gegenstand ist unmittelbares Wissen, und so rein von dem Selbst durchdrungen ist er nicht Gegenstand. Aber wesentlich die Vermittlung und Negativität, hat es in seinem Begriffe die Beziehung auf ein Andersseyn, und ist Bewußtseyn. Dieß Andersseyn ist einer Seits, weil die Pflicht seinen einzigen wesentlichen Zweck und Gegenstand ausmacht, für es eine völlig bedeutungslose Wirklichkeit. Weil dieß Bewußtseyn aber so vollkommen in sich beschlossen ist, so verhält es sich gegen dieß Andersseyn vollkommen frei und gleichgültig, und das Daseyn ist daher anderer Seits ein vom Selbstbewußtseyn völlig freigelassenes sich eben so nur auf sich beziehendes Daseyn; je freier das Selbstbewußtseyn wird, desto freier auch der negative Gegenstand seines Bewußtseyns. Er ist hierdurch eine zur eignen Individualität in sich vollendete Welt, ein selbstständiges Ganzes eigenthümlicher Gesetze, so wie ein selbstständiger Gang und freie Verwirklichung derselben, — eine Natur überhaupt, deren Gesetze wie ihr Thun ihr selbst angehören, als einem Wesen, das unbekümmert um das moralische Selbstbewußtseyn ist, wie dieses um sie.

Von dieser Bestimmung an bildet sich eine moralische Weltanschauung aus, die in der Beziehung des moralischen An- und Fürsichseyns besteht. Dieser Beziehung liegt zum Grunde sowohl die völlige Gleichgültigkeit und eigne Selbstständigkeit der Natur und der moralischen Zwecke und Thätigkeit gegen einander, als auf der andern Seite das

Bewußtseyn der alleinigen Wesenheit der Pflicht und der völligen Unselbstständigkeit und Unwesenheit der Natur. Die moralische Weltanschauung enthält die Entwicklung der Momente, die in dieser Beziehung so ganz widerstreitender Voraussetzungen vorhanden sind.

Zuerst also ist das moralische Bewußtseyn überhaupt vorausgesetzt; die Pflicht gilt ihm als das Wesen, ihm, das wirklich und thätig ist und in seiner Wirklichkeit und That die Pflicht erfüllt. Für dieß moralische Bewußtseyn ist aber zugleich die vorausgesetzte Freiheit der Natur, oder es erfährt, daß die Natur unbekümmert darum ist, ihm das Bewußtseyn der Einheit seiner Wirklichkeit mit der ihrigen zu geben, und es also vielleicht glücklich werden läßt, vielleicht auch nicht. Das unmoralische Bewußtseyn dagegen findet vielleicht zufälliger Weise seine Verwirklichung, wo das moralische nur Veranlassung zum Handeln aber durch dasselbe nicht das Glück der Ausführung und des Genusses der Vollbringung ihm zu Theil werden sieht. Es findet daher vielmehr Grund zu Klagen über solchen Zustand der Unangemessenheit seiner und des Daseyns und der Ungerechtigkeit, die es darauf einschränkt, seinen Gegenstand nur als reine Pflicht zu haben, aber ihm denselben, und sich verwirklicht zu sehen versagt.

Das moralische Bewußtseyn kann nicht auf die Glückseligkeit Verzicht thun und dieß Moment aus seinem absoluten Zwecke weglassen. Der Zweck, der als reine Pflicht ausgesprochen wird, hat wesentlich dieß an ihm, dieß einzelne Selbstbewußtseyn zu enthalten; die individuelle Ueberzeugung und das Wissen von ihr machten ein absolutes Moment der Moralität aus. Dieses Moment an dem gegenständlich gewordenen Zwecke, an der erfüllten Pflicht, ist das sich als verwirklicht anschauende einzelne Bewußtseyn oder der Genuß, der hiermit zwar nicht unmittelbar im Begriffe der Moralität, als Gesinnung betrachtet, liegt, allein im Begriffe

der Verwirklichung derselben. Hierdurch aber liegt er auch in ihr als Gesinnung; denn diese geht darauf, nicht Gesinnung im Gegensatze des Handelns zu bleiben, sondern zu handeln oder sich zu verwirklichen. Der Zweck als das Ganze mit dem Bewußtseyn seiner Momente ausgesprochen, ist also dieß, daß die erfüllte Pflicht eben so wohl reinmoralische Handlung als realisirte Individualität sey, und die Natur, als die Seite der Einzelnheit gegen den abstrakten Zweck, eins sey mit diesem. — So nothwendig die Erfahrung von der Disharmonie beider Seiten ist, weil die Natur frei ist, eben so ist auch die Pflicht allein das Wesentliche und die Natur gegen sie das Selbstlose. Jener ganze Zweck, den die Harmonie ausmacht, enthält die Wirklichkeit selbst in sich. Er ist zugleich der Gedanke der Wirklichkeit. Die Harmonie der Moralität und der Natur, — oder indem die Natur nur insofern in Betracht kömmt, als das Bewußtseyn ihre Einheit mit ihm erfährt, — die Harmonie der Moralität und der Glückseligkeit ist gedacht als nothwendig seyend, oder sie ist postulirt. Denn Fordern drückt aus, daß etwas seyend gedacht wird, das noch nicht wirklich ist; eine Nothwendigkeit nicht des Begriffs, als Begriffs, sondern des Seyns. Aber die Nothwendigkeit ist zugleich wesentlich die Beziehung durch den Begriff. Das geforderte Seyn gehört also nicht dem Vorstellen des zufälligen Bewußtseyns an, sondern es liegt im Begriffe der Moralität selbst, dessen wahrer Inhalt die Einheit des reinen und einzelnen Bewußtseyns ist; dem letztern gehört dieß an, daß diese Einheit für es als eine Wirklichkeit sey, was im Inhalte des Zwecks Glückseligkeit, in seiner Form aber Daseyn überhaupt ist. — Dieß geforderte Daseyn oder die Einheit beider ist darum nicht ein Wunsch, oder als Zweck betrachtet nicht ein solcher, dessen Erreichung noch ungewiß wäre, sondern er ist eine Forderung der Vernunft oder unmittelbare Gewißheit und Voraussetzung derselben.

Jene erste Erfahrung und dieß Postulat ist nicht das einzige, sondern es thut sich ein ganzer Kreis von Postulaten auf. Die Natur ist nämlich nicht nur diese ganz freie äußerliche Weise, in welcher als einem reinen Gegenstande das Bewußtseyn seinen Zweck zu realisiren hätte. Dieses ist an ihm selbst wesentlich ein solches, für welches dieß andere freie Wirkliche ist, d. h. es ist selbst ein Zufälliges und Natürliches. Diese Natur, die ihm die seinige ist, ist die Sinnlichkeit, die in der Gestalt des Wollens, als Triebe und Neigungen, für sich eigne bestimmte Wesenheit oder einzelne Zwecke hat, also dem reinen Willen und seinem reinen Zwecke entgegengesetzt ist. Gegen diese Entgegensetzung aber ist dem reinen Bewußtseyn vielmehr die Beziehung der Sinnlichkeit auf es, ihre absolute Einheit mit ihm das Wesen. Beides, das reine Denken und die Sinnlichkeit des Bewußtseyns, sind an sich Ein Bewußtseyn, und das reine Denken ist eben dieses, für welches und in welchem diese reine Einheit ist; für es aber als Bewußtseyn ist der Gegensatz seiner selbst und der Triebe. In diesem Widerstreit der Vernunft und der Sinnlichkeit ist für jene dieß das Wesen, daß er sich auflöse und als Resultat die Einheit beider hervorgehe, die nicht jene ursprüngliche, daß beide in Einem Individuum sind, sondern eine solche ist, die aus dem gewußten Gegensatze beider hervorgeht. Solche Einheit erst ist die wirkliche Moralität, denn in ihr ist der Gegensatz, wodurch das Selbst Bewußtseyn oder erst Wirkliches und in der That Selbst und zugleich Allgemeines ist, enthalten; oder es ist diejenige Vermittlung darin ausgedrückt, welche der Moralität, wie wir sehen, wesentlich ist. — Indem unter den beiden Momenten des Gegensatzes die Sinnlichkeit schlechthin das Andersseyn oder das Negative, hingegen das reine Denken der Pflicht das Wesen ist, von welchem nichts aufgegeben werden kann, so scheint die hervorgebrachte Einheit nur durch das Aufheben der Sinnlichkeit zu Stande kommen zu kön-

nen. Da sie aber selbst Moment dieses Werdens, das Moment der Wirklichkeit ist, so wird man sich für die Einheit zunächst mit dem Ausdrucke begnügen müssen, daß die Sinnlichkeit der Moralität gemäß sey. — Diese Einheit ist gleichfalls ein postulirtes Seyn, sie ist nicht da; denn was da ist, ist das Bewußtseyn, oder der Gegensatz der Sinnlichkeit und des reinen Bewußtseyns. Sie ist aber zugleich nicht ein Ansich, wie das erste Postulat, worin die freie Natur eine Seite ausmacht, und die Harmonie derselben mit dem moralischen Bewußtseyn daher außer diesem fällt; sondern die Natur ist hier diejenige, welche an ihm selbst ist, und es ist hier um die Moralität als solche zu thun, um eine Harmonie, welche die eigne des thuenden Selbsts ist; das Bewußtseyn hat sie daher selbst zu Stande zu bringen und in der Moralität immer Fortschritte zu machen. Die Vollendung derselben aber ist ins Unendliche hinauszuschieben; denn wenn sie wirklich einträte, so höbe sich das moralische Bewußtseyn auf. Denn die Moralität ist nur moralisches Bewußtseyn als das negative Wesen, für dessen reine Pflicht die Sinnlichkeit nur eine negative Bedeutung, nur nicht gemäß ist. In der Harmonie aber verschwindet die Moralität als Bewußtseyn oder ihre Wirklichkeit, wie in dem moralischen Bewußtseyn oder der Wirklichkeit ihre Harmonie verschwindet. Die Vollendung ist darum nicht wirklich zu erreichen, sondern nur als eine absolute Aufgabe zu denken, d. h. als eine solche, welche schlechthin Aufgabe bleibt. Zugleich ist jedoch ihr Inhalt als ein solcher zu denken, der schlechthin seyn müsse und nicht Aufgabe bleibe; es sey nun, daß man sich in diesem Ziele das Bewußtseyn ganz aufgehoben, oder auch nicht, vorstelle; wie es eigentlich damit zu halten, läßt sich in der dunkeln Ferne der Unendlichkeit, wohin eben deswegen die Erreichung des Ziels zu schieben ist, nicht mehr deutlich unterscheiden. Es wird eigentlich gesagt werden müssen, daß die bestimmte Vorstellung nicht in-

teressiren und nicht gesucht werden soll, weil dieß auf Widersprüche führt, — einer Aufgabe, die Aufgabe bleiben und doch erfüllt werden, — einer Moralität, die nicht Bewußtseyn, nicht wirklich mehr seyn soll. Durch die Betrachtung aber, daß die vollendete Moralität einen Widerspruch enthielte, würde die Heiligkeit der moralischen Wesenheit leiden und die absolute Pflicht als etwas Unwirkliches erscheinen.

Das erste Postulat war die Harmonie der Moralität und der gegenständlichen Natur, der Endzweck der Welt; das andere die Harmonie der Moralität und des sinnlichen Willens, der Endzweck des Selbstbewußtseyns als solchen; das erste also die Harmonie in der Form des Ansich-, das andere in der Form des Fürsichseyns. Was aber diese beiden extremen Endzwecke, die gedacht sind, als Mitte verbindet, ist die Bewegung des wirklichen Handelns selbst. Sie sind Harmonien, deren Momente in ihrer abstrakten Unterschiedenheit noch nicht zum Gegenstande geworden; dieß geschieht in der Wirklichkeit, worin die Seiten im eigentlichen Bewußtseyn, jede als die Andere der Andern auftritt. Die hierdurch entstehenden Postulate enthalten, wie vorher nur die getrennten an sich und für sich seyende Harmonien, jetzt an und für sich seyende.

Das moralische Bewußtseyn ist als das einfache Wissen und Wollen der reinen Pflicht im Handeln auf den seiner Einfachheit entgegengesetzten Gegenstand, auf die Wirklichkeit des mannigfaltigen Falles bezogen, und hat dadurch ein mannigfaltiges moralisches Verhältniß. Es entstehen hier dem Inhalte nach die vielen Gesetze überhaupt, und der Form nach die widersprechenden Mächte des wissenden Bewußtseyns und des Bewußtlosen. — Was fürs Erste die vielen Pflichten betrifft, so gilt dem moralischen Bewußtseyn überhaupt nur die reine Pflicht in ihnen; die vielen Pflichten als viele sind bestimmte und daher als solche für das moralische Be-

wußtseyn nichts Heiliges. Zugleich aber durch den Begriff des Handelns, das eine mannigfaltige Wirklichkeit und daher eine mannigfaltige moralische Beziehung in sich schließt, nothwendig, müssen sie als an und für sich seyend betrachtet werden. Da sie ferner nur in einem moralischen Bewußtseyn seyn können, sind sie zugleich in einem andern als jenem, dem nur die reine Pflicht, als die reine, an und für sich und heilig ist.

Es ist also postulirt, daß ein anderes Bewußtseyn sey, welches sie heiligt oder welches sie als Pflichten weiß und will. Das erste erhält die reine Pflicht gleichgültig gegen allen bestimmten Inhalt und die Pflicht ist nur diese Gleichgültigkeit gegen ihn. Das andere aber enthält die eben so wesentliche Beziehung auf das Handeln und die Nothwendigkeit des bestimmten Inhalts; indem ihm die Pflichten als bestimmte Pflichten gelten, so ist ihm damit der Inhalt als solcher eben so wesentlich als die Form, wodurch er Pflicht ist. Dieß Bewußtseyn ist hierdurch ein solches, worin das Allgemeine und das Besondere schlechthin eins ist, sein Begriff also derselbe, als der Begriff der Harmonie der Moralität und Glückseligkeit. Denn dieser Gegensatz drückt eben so die Trennung des sich selbst gleichen moralischen Bewußtseyns von der Wirklichkeit aus, die als das vielfache Seyn dem einfachen Wesen der Pflicht widerstreitet. Wenn aber das erste Postulat nur die seyende Harmonie der Moralität und der Natur ausdrückt, weil die Natur darin dieß Negative des Selbstbewußtseyns, das Moment des Seyns ist, so ist hingegen jetzt dieß Ansich wesentlich als Bewußtseyn gesetzt. Denn das Seyende hat nun die Form des Inhalts der Pflicht, oder ist die Bestimmtheit an der bestimmten Pflicht. Das Ansich ist also die Einheit solcher, welche als einfache Wesenheiten, Wesenheiten des Denkens und daher nur in einem Bewußtseyn sind. Dieses ist also nunmehr ein Herr und Beherrscher der Welt, der die Harmonie der Moralität und der Glückseligkeit hervor-

bringt und zugleich die Pflichten als Viele heiligt. Das letztere heißt soviel, daß dem Bewußtseyn der reinen Pflicht die bestimmte nicht unmittelbar heilig seyn kann; weil sie aber um des wirklichen Handelns willen, das ein bestimmtes ist, gleichfalls nothwendig ist, so fällt ihre Nothwendigkeit außer jenem Bewußtseyn in ein anderes, das somit das vermittelnde der bestimmten und reinen Pflicht und der Grund ist, daß jene auch gilt.

In der wirklichen Handlung aber verhält sich das Bewußtseyn als dieses Selbst, als ein vollkommen Einzelnes; es ist auf die Wirklichkeit als solche gerichtet und hat sie zum Zwecke; denn es will vollbringen. Es fällt also die Pflicht überhaupt außer es in ein anderes Wesen, das Bewußtseyn und der heilige Gesetzgeber der reinen Pflicht ist. Dem Handelnden, eben weil es Handelndes ist, gilt das Andere der reinen Pflicht unmittelbar, diese ist also Inhalt eines andern Bewußtseyns und nur mittelbar, nämlich in diesem, jenem heilig.

Weil es hiermit gesetzt ist, daß das Gelten der Pflicht als des an und für sich Heiligen außerhalb des wirklichen Bewußtseyns fällt, so steht dieses hierdurch überhaupt als das unvollkommne moralische Bewußtseyn auf der einen Seite. Sowohl seinem Wissen nach weiß es sich also als ein solches, dessen Wissen und Ueberzeugung unvollständig und zufällig ist; eben so seinem Wollen nach als ein solches, dessen Zwecke mit Sinnlichkeit afficirt sind. Um seiner Unwürdigkeit willen kann es daher die Glückseligkeit nicht nothwendig sondern als etwas Zufälliges ansehen und sie nur aus Gnade erwarten.

Ob aber schon seine Wirklichkeit unvollkommen ist, so gilt doch seinem reinen Willen und Wissen die Pflicht als das Wesen; im Begriffe, insofern er der Realität entgegengesetzt ist, oder im Denken ist es also vollkommen. Das absolute Wesen aber ist eben dieß Gedachte und jenseits der Wirklichkeit Postulirte; es ist daher der Gedanke, in welchem das moralisch un-

vollkommne Wissen und Wollen für vollkommen gilt, hiermit auch, indem es dasselbe für vollwichtig nimmt, die Glückseligkeit nach der Würdigkeit nämlich nach dem ihm zugeschriebenen Verdienst ertheilt.

Die Weltanschauung ist hierin vollendet; denn in dem Begriffe des moralischen Selbstbewußtseyns sind die beiden Seiten reine Pflicht und Wirklichkeit in Einer Einheit gesetzt, und dadurch die eine wie die andre nicht als an und für sich seyend sondern als Moment oder als aufgehoben. Dieß wird in dem letzten Theile der moralischen Weltanschauung für das Bewußtseyn; die reine Pflicht nämlich setzt es in ein andres Wesen als es selbst ist, d. h. es setzt sie Theils als ein Vorgestelltes, Theils als ein Solches, das nicht das ist, was an und für sich gilt, sondern das Nichtmoralische gilt vielmehr als vollkommen. Eben so sich selbst setzt es als ein solches, dessen Wirklichkeit, die der Pflicht unangemessen ist, aufgehoben, und als aufgehobne oder in der Vorstellung des absoluten Wesens, der Moralität nicht mehr widerspricht.

Für das moralische Bewußtseyn selbst hat jedoch seine moralische Weltanschauung nicht die Bedeutung, daß es in ihr seinen eignen Begriff entwickelt und ihn sich zum Gegenstande macht; es hat weder ein Bewußtseyn über diesen Gegensatz der Form, noch auch über den Gegensatz dem Inhalte nach, dessen Theile es nicht unter einander bezieht und vergleicht, sondern in seiner Entwicklung sich, ohne der zusammenhaltende Begriff der Momente zu seyn, fortwälzt. Denn es weiß nur das reine Wesen oder den Gegenstand, insofern er Pflicht, insofern er abstrakter Gegenstand seines reinen Bewußtseyns ist, als reines Wissen oder als sich selbst. Es verhält sich also nur denkend, nicht begreifend. Daher ist ihm der Gegenstand seines wirklichen Bewußtseyns noch nicht durchsichtig; es ist nicht der absolute Begriff, der allein das Andersseyn als solches, oder sein absolutes Gegentheil als sich selbst erfaßt. Seine

eigne Wirklichkeit, so wie alle gegenständliche Wirklichkeit gilt ihm zwar als das Unwesentliche; aber seine Freiheit ist die Freiheit des reinen Denkens, welcher darum zugleich die Natur gegenüber als ein eben so Freies entstanden ist. Weil beides auf gleiche Weise in ihm ist, die Freiheit des Seyns und das Eingeschlossenseyn desselben in das Bewußtseyn, so wird sein Gegenstand als ein seyender, der zugleich nur gedacht ist; in dem letzten Theile seiner Anschauung wird der Inhalt wesentlich so gesetzt, daß sein Seyn ein vorgestelltes ist, und diese Verbindung des Seyns und des Denkens wird als das ausgesprochen, was sie in der That ist, das Vorstellen.

Indem wir die moralische Weltanschauung so betrachten, daß diese gegenständliche Weise nichts anderes ist als der Begriff des moralischen Selbstbewußtseyns selbst, den es sich gegenständlich macht: so ergiebt sich durch dieß Bewußtseyn über die Form ihres Ursprungs eine andre Gestalt ihrer Darstellung. — Das Erste nämlich, wovon ausgegangen wird, ist das wirkliche moralische Selbstbewußtseyn, oder daß es ein solches giebt. Denn der Begriff setzt es in der Bestimmung, daß ihm alle Wirklichkeit überhaupt Wesen nur insofern hat als sie der Pflicht gemäß ist, und er setzt dieß Wesen als Wissen, d. h. in unmittelbarer Einheit mit dem wirklichen Selbst; diese Einheit ist somit selbst wirklich, sie ist ein moralisches wirkliches Bewußtseyn. — Dieses nun als Bewußtseyn stellt sich seinen Inhalt als Gegenstand vor, nämlich als Endzweck der Welt, als Harmonie der Moralität und aller Wirklichkeit. Indem es aber diese Einheit als Gegenstand vorstellt und noch nicht der Begriff ist, der die Macht über den Gegenstand als solchen hat, so ist sie ihm ein Negatives des Selbstbewußtseyns oder sie fällt außer ihm, als ein Jenseits seiner Wirklichkeit, aber zugleich als ein solches, das auch als seyend, aber nur gedacht wird.

Was ihm, das als Selbstbewußtseyn ein Anderes denn

der Gegenstand ist, hiermit übrig bleibt, ist die Nichtharmonie des Pflichtbewußtseyns und der Wirklichkeit und zwar seiner eignen. Der Satz lautet hiermit jetzt so: es giebt kein moralisch vollendetes wirkliches Selbstbewußtseyn; und da das Moralische überhaupt nur ist, insofern es vollendet ist, — denn die Pflicht ist das reine unvermischte Ansich, und die Moralität besteht nur in der Angemessenheit zu diesem Reinen, — so heißt der zweite Satz überhaupt so, daß es kein moralisch Wirkliches giebt.

Indem es aber drittens Ein Selbst ist, so ist es an sich die Einheit der Pflicht und der Wirklichkeit; diese Einheit wird ihm also Gegenstand, als die vollendete Moralität, — aber als ein Jenseits seiner Wirklichkeit, — aber das doch wirklich seyn soll.

In diesem Ziele der synthetischen Einheit der beiden ersten Sätze ist die selbstbewußte Wirklichkeit sowohl als die Pflicht nur als aufgehobnes Moment gesetzt; denn keines ist einzeln, aber sie, in deren wesentlichen Bestimmung ist, frei von dem andern zu seyn, sind somit jedes in der Einheit nicht mehr frei von dem andern, also jedes aufgehoben, und somit werden sie dem Inhalt nach als solche Gegenstand, deren jedes für das andre gilt, und der Form nach, so daß diese Austauschung derselben zugleich nur vorgestellt ist. — Oder das wirklich nicht Moralische, weil es eben so reines Denken und über seine Wirklichkeit erhaben ist, ist in der Vorstellung doch moralisch und wird für vollgültig genommen. Es wird hierdurch der erste Satz, daß es ein moralisches Selbstbewußtseyn giebt, hergestellt, aber verbunden mit dem zweiten, daß es keines giebt, nämlich es giebt eines, aber nur in der Vorstellung; oder es giebt zwar keines, aber es wird von einem andern doch dafür gelten gelassen.

b. Die Verstellung.

In der moralischen Weltanschauung sehen wir eines Theils

das Bewußtseyn selbst seinen Gegenstand mit Bewußtseyn erzeugen; wir sehen es denselben weder als ein Fremdes vorfinden, noch auch ihn bewußtlos ihm werden, sondern es verfährt überall nach einem Grunde, aus welchem es das gegenständliche Wesen setzt; es weiß dasselbe also als sich selbst, denn es weiß sich als das Thätige, das es erzeugt. Es scheint somit hier zu seiner Ruhe und Befriedigung zu kommen, denn diese kann es nur da finden, wo es über seinen Gegenstand nicht mehr hinauszugehen braucht, weil dieser nicht mehr über es hinausgeht. Auf der andern Seite aber setzt es selbst ihn vielmehr außer sich hinaus, als ein Jenseits seiner. Aber dieß Anundfürsichseyende ist eben so als ein solches gesetzt, das nicht frei vom Selbstbewußtseyn, sondern zum Behuf des letztern und durch dasselbe sey.

Die moralische Weltanschauung ist daher in der That nichts anderes, als die Ausbildung dieses zum Grunde liegenden Widerspruchs nach seinen verschiedenen Seiten; sie ist, um einen kantischen Ausdruck hier, wo er am passendsten ist, zu gebrauchen, ein ganzes Nest gedankenloser Widersprüche. Das Bewußtseyn verhält sich in dieser Entwicklung so, daß es ein Moment festsetzt und von da unmittelbar zum andern übergeht und das erste aufhebt; wie es aber nun dieß zweite aufgestellt hat, verstellt es auch dasselbe wieder und macht vielmehr das Gegentheil zum Wesen. Zugleich ist es sich seines Widerspruchs und Verstellens auch bewußt, denn es geht von einem Momente unmittelbar in Beziehung auf dieses selbst zu dem entgegengesetzten über; weil ein Moment keine Realität für es hat, setzt es eben dasselbe als reell, oder was dasselbe ist, um ein Moment als an sich seyend zu behaupten, behauptet es das entgegengesetzte als das ansichseyende. Es bekennt damit, daß es ihm in der That mit keinem derselben Ernst ist. Dieß ist in den Momenten dieser schwindelnden Bewegung näher zu betrachten.

Lassen wir die Voraussetzung, daß es ein wirkliches moralisches Bewußtseyn giebt, zuerst auf sich beruhen, weil sie unmittelbar nicht in Beziehung auf etwas Vorhergehendes gemacht wird, und wenden uns an die Harmonie der Moralität und der Natur, das erste Postulat. Sie soll an sich seyn, nicht für das wirkliche Bewußtseyn, nicht gegenwärtig, sondern die Gegenwart ist vielmehr nur der Widerspruch beider. In der Gegenwart ist die Moralität als vorhanden angenommen, und die Wirklichkeit so gestellt, daß sie nicht in Harmonie mit ihr sey. Das wirkliche moralische Bewußtseyn aber ist ein handelndes; darin besteht eben die Wirklichkeit seiner Moralität. Im Handeln selbst aber ist jene Stellung unmittelbar verstellt; denn das Handeln ist nichts anderes als die Verwirklichung des innern moralischen Zwecks, nichts anderes als die Hervorbringung einer durch den Zweck bestimmten Wirklichkeit, oder der Harmonie des moralischen Zwecks und der Wirklichkeit selbst. Zugleich ist die Vollbringung der Handlung für das Bewußtseyn, sie ist die Gegenwart dieser Einheit der Wirklichkeit und des Zwecks; und weil in der vollbrachten Handlung das Bewußtseyn sich als dieses Einzelne verwirklicht, oder das Daseyn in es zurückgekehrt anschaut und der Genuß hierin besteht: so ist in der Wirklichkeit des moralischen Zwecks zugleich auch diejenige Form derselben enthalten, welche Genuß und Glückseligkeit genannt wird. — Das Handeln erfüllt also in der That unmittelbar dasjenige, was nicht Statt zu finden aufgestellt war, und nur ein Postulat, nur jenseits seyn sollte. Das Bewußtseyn spricht es also durch die That aus, daß es mit dem Postuliren nicht Ernst ist, weil der Sinn des Handelns vielmehr dieser ist, das zur Gegenwart zu machen, was nicht in der Gegenwart seyn sollte. Und indem um des Handelns willen die Harmonie postulirt wird, — was nämlich durch das Handeln wirklich werden soll, muß an sich so seyn, sonst wäre die Wirklichkeit nicht möglich, — so ist der Zu-

sammenhang des Handelns und des Postulats so beschaffen, daß um des Handelns d. h. um der wirklichen Harmonie des Zwecks und der Wirklichkeit willen diese Harmonie als nicht wirklich, als jenseits, gesetzt wird.

Indem gehandelt wird, ist es also mit der Unangemessenheit des Zwecks und der Wirklichkeit überhaupt nicht Ernst; dagegen scheint es mit dem Handeln selbst Ernst zu seyn. Aber in der That ist die wirkliche Handlung nur Handlung des einzelnen Bewußtseyns, also selbst nur etwas Einzelnes und das Werk zufällig. Der Zweck der Vernunft aber als der allgemeine alles umfassende Zweck ist nichts geringeres als die ganze Welt; ein Endzweck, der weit über den Inhalt dieser einzelnen Handlung hinausgeht und daher überhaupt über alles wirkliche Handeln hinauszustellen ist. Weil das allgemeine Beste ausgeführt werden soll, wird nichts Gutes gethan. In der That aber ist die Nichtigkeit des wirklichen Handelns und die Realität nur des ganzen Zwecks, die jetzt aufgestellt sind, nach allen Seiten auch wieder verstellt. Die moralische Handlung ist nicht etwas Zufälliges und Beschränktes, denn sie hat die reine Pflicht zu ihrem Wesen; diese macht den einzigen ganzen Zweck aus; und die Handlung also als Verwirklichung desselben ist bei aller sonstigen Beschränkung des Inhalts die Vollbringung des ganzen absoluten Zwecks. Oder wenn wieder die Wirklichkeit als Natur, die ihre eignen Gesetze hat und der reinen Pflicht entgegengesetzt ist, genommen wird, so daß also die Pflicht ihr Gesetz nicht in ihr realisiren kann, so ist es, indem die Pflicht als solche das Wesen ist, in der That nicht um die Vollbringung der reinen Pflicht, welche der ganze Zweck ist, zu thun; denn die Vollbringung hätte vielmehr nicht die reine Pflicht, sondern das ihr Entgegengesetzte, die Wirklichkeit, zum Zwecke. Aber daß es nicht um die Wirklichkeit zu thun sey, ist wieder verstellt; denn nach dem Begriffe des moralischen Handelns,

ist die reine Pflicht wesentlich thätiges Bewußtseyn; es soll also allerdings gehandelt, die absolute Pflicht in der ganzen Natur ausgedrückt und das Moralgesetz Naturgesetz werden.

Lassen wir also dieses höchste Gut als das Wesen gelten, so ist es dem Bewußtseyn mit der Moralität überhaupt nicht Ernst. Denn in diesem höchsten Gute hat die Natur nicht ein anderes Gesetz, als die Moralität hat. Somit fällt das moralische Handeln selbst hinweg, denn das Handeln ist nur unter der Voraussetzung eines Negativen, das durch die Handlung aufzuheben ist. Ist aber die Natur dem Sittengesetze gemäß, so würde ja dieses durch das Handeln, durch das Aufheben des Seyenden verletzt. — Es wird also in jener Annahme als der wesentliche Zustand ein solcher eingestanden, worin das moralische Handeln überflüssig ist und gar nicht Statt findet. Das Postulat der Harmonie der Moralität und der Wirklichkeit, einer Harmonie, die durch den Begriff des moralischen Handelns, beide in Uebereinstimmung zu bringen, gesetzt ist, — drückt sich also auch von dieser Seite so aus: weil das moralische Handeln der absolute Zweck ist, so ist der absolute Zweck, daß das moralische Handeln gar nicht vorhanden sey.

Stellen wir diese Momente, durch die das Bewußtseyn sich in seinem moralischen Vorstellen fortwälzte, zusammen, so erhellt, daß es jedes wieder in seinem Gegentheile aufhebt. Es geht davon aus, daß für es die Moralität und Wirklichkeit nicht harmonire, aber es ist ihm damit nicht Ernst, denn in der Handlung ist für es die Gegenwart dieser Harmonie. Es ist ihm aber auch mit diesem Handeln, da es etwas Einzelnes ist, nicht Ernst; denn es hat einen so hohen Zweck, das höchste Gut. Dieß ist aber wieder nur eine Verstellung der Sache, denn darin fiele alles Handeln und alle Moralität hinweg. Oder es ist ihm eigentlich mit dem moralischen Handeln nicht Ernst, sondern das Wünschenswertheste, Absolute ist,

daß das höchste Gut ausgeführt und das moralische Handeln überflüssig wäre.

Von diesem Resultate muß das Bewußtseyn in seiner widersprechenden Bewegung sich weiter fortwälzen, und das Aufheben des moralischen Handelns nothwendig wieder verstellen. Die Moralität ist das Ansich: daß sie Statt habe, kann der Endzweck der Welt nicht ausgeführt seyn, sondern das moralische Bewußtseyn muß für sich seyn und eine ihm entgegengesetzte Natur vorfinden. Aber es an ihm selbst muß vollendet seyn. Dieß führt zum zweiten Postulate der Harmonie seiner und der Natur, welche an ihm unmittelbar ist, der Sinnlichkeit. Das moralische Selbstbewußtseyn stellt seinen Zweck als rein, als von Neigungen und Trieben unabhängig auf, so daß er die Zwecke der Sinnlichkeit in sich vertilgt hat. — Allein diese aufgestellte Aufhebung des sinnlichen Wesens verstellt es wieder. Es handelt, bringt seinen Zweck zur Wirklichkeit, und die selbstbewußte Sinnlichkeit, welche aufgehoben seyn soll, ist gerade diese Mitte zwischen dem reinen Bewußtseyn und der Wirklichkeit, — sie ist das Werkzeug des erstern zu seiner Verwirklichung oder das Organ, und das, was Trieb, Neigung genannt wird. Es ist daher nicht Ernst mit dem Aufheben der Neigungen und Triebe, denn eben sie sind das sich verwirklichende Selbstbewußtseyn. Aber sie sollen auch nicht unterdrückt sondern der Vernunft nur gemäß seyn. Sie sind ihr auch gemäß, denn das moralische Handeln ist nichts anderes als das sich verwirklichende, also sich die Gestalt eines Triebes gebende Bewußtseyn, d. h. es ist unmittelbar die gegenwärtige Harmonie des Triebes und der Moralität. Aber in der That ist der Trieb nicht nur diese leere Gestalt, die eine andere Feder, als er selbst ist, in sich haben und von ihr getrieben werden könnte. Denn die Sinnlichkeit ist eine Natur, die ihre eigenen Gesetze und Springfedern an ihr selbst hat; es kann der Moralität daher nicht Ernst damit seyn, die Triebfe-

der der Triebe, der Neigungswinkel der Neigungen zu seyn. Denn indem diese ihre eigne feste Bestimmtheit und eigenthümlichen Inhalt haben, so wäre vielmehr das Bewußtseyn, dem sie gemäß wären, ihnen gemäß; eine Gemäßheit, welche sich das moralische Selbstbewußtseyn verbittet. Die Harmonie beider ist also nur *an sich* und *postulirt*. — In dem moralischen Handeln war so eben die *gegenwärtige* Harmonie der Moralität und der Sinnlichkeit aufgestellt, dieß aber *ist nun* verstellt; sie ist jenseits des Bewußtseyns in einer neblichten Ferne, worin nichts mehr genau zu unterscheiden noch zu begreifen ist; denn mit dem Begreifen dieser Einheit, das wir so eben versuchten, ging es nicht. — In diesem Ansich giebt aber überhaupt das Bewußtseyn sich auf. Dieses Ansich ist seine moralische Vollendung, worin der Kampf der Moralität und der Sinnlichkeit aufgehört hat, und die letztere der erstern auf eine Weise gemäß ist, die nicht zu fassen ist. — Darum ist diese Vollendung wieder nur eine Verstellung der Sache, denn in der That gäbe in ihr vielmehr die *Moralität* selbst sich auf, denn sie ist nur Bewußtseyn des absoluten Zwecks als des *reinen*, also im *Gegensatze* gegen alle andern Zwecke; sie ist eben so die *Thätigkeit* dieses reinen Zwecks, als sie sich der Erhebung über die Sinnlichkeit, der Einmischung derselben und ihres Gegensatzes und Kampfes mit ihr bewußt ist. — Daß es mit der moralischen Vollendung nicht Ernst ist, spricht das Bewußtseyn unmittelbar selbst darin aus, daß es sie in die *Unendlichkeit* hinaus verstellt, d. h. sie als niemals vollendet behauptet.

Vielmehr ist ihm also nur dieser Zwischenzustand der Nichtvollendung das Gültige; ein Zustand, der aber doch ein *Fortschreiten* zur Vollendung wenigstens seyn soll. Allein er kann auch dieß nicht seyn, denn das Fortschreiten in der Moralität wäre vielmehr ein Zugehen zum Untergang derselben. Das Ziel nämlich wäre das obige Nichts oder Aufheben der Mora-

lität und des Bewußtseyns selbst; dem Nichts aber immer näher und näher kommen heißt abnehmen. Außerdem nähme Fortschreiten überhaupt eben so, wie Abnehmen, Unterschiede der Größe in der Moralität an; allein von diesen kann in ihr keine Rede seyn. In ihr als dem Bewußtseyn, welchem der sittliche Zweck die reine Pflicht ist, ist an eine Verschiedenheit überhaupt nicht, am wenigsten an die oberflächliche der Größe zu denken; es giebt nur Eine Tugend, nur Eine reine Pflicht, nur Eine Moralität.

Indem es also mit der moralischen Vollendung nicht Ernst ist, sondern vielmehr mit dem Mittelzustande, d. h. wie so eben erörtert, mit der Nichtmoralität, so kommen wir von einer andern Seite auf den Inhalt des ersten Postulats zurück. Es ist nämlich nicht abzusehen, wie Glückseligkeit für dieß moralische Bewußtseyn um seiner Würdigkeit willen zu fordern ist. Es ist seiner Nichtvollendung sich bewußt, und kann daher die Glückseligkeit in der That nicht als Verdienst, nicht als etwas, dessen es würdig wäre, fordern, sondern sie nur aus einer freien Gnade, d. h. die Glückseligkeit als solche an und für sich selbst verlangen, und nicht aus jenem absoluten Grunde sondern nach Zufall und Willkür erwarten. — Die Nichtmoralität spricht eben hierin aus, was sie ist, — daß es nicht um die Moralität sondern um die Glückseligkeit an und für sich ohne Beziehung auf jene zu thun ist.

Durch diese zweite Seite der moralischen Weltanschauung wird auch noch die andere Behauptung der erstern aufgehoben, worin die Disharmonie der Moralität und Glückseligkeit vorausgesetzt wird. — Es will nämlich die Erfahrung gemacht werden, daß es in dieser Gegenwart dem Moralischen oft schlecht, dem Unmoralischen hingegen oft glücklich gehe. Allein der Zwischenzustand der unvollendeten Moralität, der sich als das Wesentliche ergeben hat, zeigt offenbar, daß diese Wahrnehmung und seynsollende Erfahrung nur eine Verstellung der

Sache ist. Denn da die Moralität unvollendet, d. h. die Moralität in der That *nicht* ist, was kann an der Erfahrung seyn, daß es ihr schlecht gehe? — Indem es zugleich herausgekommen, daß es um die Glückseligkeit an und für sich zu thun ist, so zeigt es sich, daß bei Beurtheilung, es gehe dem Unmoralischen gut, nicht ein Unrecht gemeint war, das hier Statt finde. Die Bezeichnung eines Individuums als eines Unmoralischen fällt, indem die Moralität überhaupt unvollendet ist, *an sich* hinweg, hat also nur einen willkürlichen Grund. Der Sinn und Inhalt des Urtheils der Erfahrung ist dadurch allein dieser, daß einigen die Glückseligkeit an und für sich nicht zukommen sollte, d. h. er ist *Neid*, der sich zum Deckmantel die Moralität nimmt. Der Grund aber, warum Andern das so genannte Glück zu Theil werden sollte, ist die gute Freundschaft, die ihnen und sich selbst diese Gnade, d. h. diesen Zufall *gönnt* und *wünscht*.

Die Moralität also im moralischen Bewußtseyn ist unvollendet; dieß ist es, was jetzt aufgestellt wird, aber es ist ihr Wesen nur das *Vollendete*, *Reine* zu seyn; die unvollendete Moralität ist daher unrein, oder sie ist Immoralität. Die Moralität selbst ist also in einem andern Wesen als in dem wirklichen Bewußtseyn; es ist ein heiliger moralischer Gesetzgeber. — Die im Bewußtseyn *unvollendete* Moralität, welche der Grund dieses Postulirens ist, hat *zunächst* die Bedeutung, daß die Moralität, indem sie im Bewußtseyn als *wirklich* gesetzt wird, in der Beziehung auf ein *Anderes*, auf ein Daseyn steht, also selbst an ihr das Andersseyn oder den Unterschied erhält, wodurch eine vielfache Menge von moralischen Geboten entsteht. Das moralische Selbstbewußtseyn hält aber zugleich diese *vielen* Pflichten für unwesentlich; denn es ist nur um die *Eine* reine Pflicht zu thun, und *für es* haben sie, insofern sie *bestimmte* sind, keine Wahrheit. Sie können ihre Wahrheit also nur in einem Andern haben, und sind, was sie

für es nicht sind, heilig durch einen heiligen Gesetzgeber. — Allein dieß ist selbst wieder nur eine Verstellung der Sache. Denn das moralische Selbstbewußtseyn ist sich das Absolute, und Pflicht schlechthin nur das, was es als Pflicht weiß. Es weiß aber nur die reine Pflicht als Pflicht; was ihm nicht heilig ist, ist an sich nicht heilig, und was an sich nicht heilig ist, kann durch das heilige Wesen nicht geheiligt werden. Es ist dem moralischen Bewußtseyn auch überhaupt damit nicht Ernst, Etwas durch ein anderes Bewußtseyn, als es selbst ist, heiligen zu lassen; denn es ist ihm schlechthin nur das heilig, was ihm durch sich selbst und in ihm heilig ist. — Es ist also eben so wenig damit Ernst, daß dieß andere Wesen ein heiliges sey, denn in ihm sollte Etwas zur Wesenheit gelangen, was für das moralische Bewußtseyn, d. h. an sich keine Wesenheit hat.

Wenn das heilige Wesen postulirt wurde, daß in ihm die Pflicht nicht als reine Pflicht, sondern als eine Vielheit bestimmter Pflichten ihre Gültigkeit hätte, so muß also dieses wieder verstellt und das andere Wesen allein insofern heilig seyn, als in ihm nur die reine Pflicht Gültigkeit hat. Die reine Pflicht hat auch in der That Gültigkeit nur in einem andern Wesen, nicht in dem moralischen Bewußtseyn. Obschon in ihm die reine Moralität allein zu gelten scheint, so muß doch dieses anders gestellt werden, denn es ist zugleich natürliches Bewußtseyn. Die Moralität ist in ihm von der Sinnlichkeit afficirt und bedingt, also nicht an und für sich, sondern eine Zufälligkeit des freien Willens; in ihm aber als reinem Willen eine Zufälligkeit des Wissens; an und für sich ist die Moralität daher in einem andern Wesen.

Dieses Wesen ist also hier die rein vollendete Moralität darum, weil sie in ihm nicht in Beziehung auf Natur und Sinnlichkeit steht. Allein die Realität der reinen Pflicht ist ihre Verwirklichung in Natur und Sinnlichkeit. Das mora-

lische Bewußtseyn setzt seine Unvollkommenheit darin, daß in ihm die Moralität eine positive Beziehung auf die Natur und Sinnlichkeit hat, da ihm dieß für ein wesentliches Moment derselben gilt, daß sie schlechthin nur eine negative Beziehung darauf habe. Das reine moralische Wesen dagegen, weil es erhaben über den Kampf mit der Natur und Sinnlichkeit ist, steht nicht in einer negativen Beziehung darauf. Es bleibt ihm also in der That nur die positive Beziehung darauf übrig, d. h. eben dasjenige, was so eben als das Unvollendete, als das Unmoralische galt. Die reine Moralität aber ganz getrennt von der Wirklichkeit, so daß sie eben so sehr ohne positive Beziehung auf diese wäre, wäre eine bewußtlose unwirkliche Abstraktion, worin der Begriff der Moralität, Denken der reinen Pflicht und ein Willen und Thun zu seyn, schlechthin aufgehoben wäre. Dieses so rein moralische Wesen ist daher wieder eine Verstellung der Sache und aufzugeben.

In diesem rein moralischen Wesen aber nähern sich die Momente des Widerspruchs, in welchem dieß synthetische Vorstellen sich herumtreibt, und die entgegengesetzten Auchs, die es, ohne diese seine Gedanken zusammenzubringen, auf einander folgen und ein Gegentheil immer durch das andere ablösen läßt, so sehr, daß das Bewußtseyn hier seine moralische Weltanschauung aufgeben und in sich zurückfliehen muß.

Es erkennt seine Moralität darum als nicht vollendet, weil es von einer ihr entgegengesetzten Sinnlichkeit und Natur afficirt ist, welche Theils die Moralität selbst als solche trübt, Theils eine Menge von Pflichten entstehen macht, durch die es im konkreten Falle des wirklichen Handelns in Verlegenheit geräth; denn jeder Fall ist die Konkretion vieler moralischen Beziehungen, wie ein Gegenstand der Wahrnehmung überhaupt ein Ding von vielen Eigenschaften ist; und indem die bestimmte Pflicht Zweck ist, hat sie einen Inhalt und ihr Inhalt ist ein Theil des Zwecks und die Moralität nicht rein.

— Diese hat also in einem andern Wesen ihre Realität. Aber diese Realität heißt nichts anderes, als daß die Moralität hier an und für sich sey, — für sich, d. h. Moralität eines Bewußtseyns sey, an sich, d. h. Daseyn und Wirklichkeit habe. — In jenem ersten unvollendeten Bewußtseyn ist die Moralität nicht ausgeführt; sie ist darin das Ansich im Sinne eines Gedankendinges; denn sie ist mit Natur und Sinnlichkeit, mit der Wirklichkeit des Seyns und des Bewußtseyns vergesellschaftet, die ihren Inhalt ausmacht, und Natur und Sinnlichkeit ist das moralisch Nichtige. — In dem zweiten ist die Moralität als vollendet und nicht als ein unausgeführtes Gedankending vorhanden. Aber diese Vollendung besteht eben darin, daß die Moralität in einem Bewußtseyn Wirklichkeit, so wie freie Wirklichkeit, Daseyn überhaupt hat, nicht das Leere sondern das Erfüllte Inhaltsvolle ist; — d. h. die Vollendung der Moralität wird darin gesetzt, daß das, was so eben als das moralisch Nichtige bestimmt wurde, in ihr und an ihr vorhanden ist. Sie soll das eine Mal schlechthin nur als das unwirkliche Gedankending der reinen Abstraktion Gültigkeit, aber eben so wohl in dieser Weise keine Gültigkeit haben; ihre Wahrheit soll darin bestehen, der Wirklichkeit entgegengesetzt und von ihr ganz frei und leer, und wieder darin, Wirklichkeit zu seyn.

Der Synkretismus dieser Widersprüche, der in der moralischen Weltanschauung aus einander gelegt ist, fällt in sich zusammen, indem der Unterschied, worauf er beruht, von solchem, das nothwendig gedacht und gesetzt werden müsse und doch zugleich unwesentlich sey, zu einem Unterschiede wird, der nicht einmal mehr in den Worten liegt. Was am Ende als ein Verschiedenes gesetzt wird, sowohl als das Nichtige wie als das Reelle, ist ein und eben dasselbe, das Daseyn und die Wirklichkeit; und was absolut nur als das Jenseits des wirklichen Seyns und Bewußtseyns, und eben so wohl nur in ihm und

als ein Jenseits das Richtige seyn soll, ist die reine Pflicht und das Wissen derselben als des Wesens. Das Bewußtseyn, das diesen Unterschied macht, der keiner ist, die Wirklichkeit für das Richtige und das Reale zugleich, — die reine Moralität eben so für das wahre Wesen so wie für das Wesenlose aussagt, spricht die Gedanken, die es vorher trennte, zusammen aus, spricht es selbst aus, daß es ihm mit dieser Bestimmung und der Auseinanderstellung der Momente des Selbsts und des Ansichs nicht Ernst ist, sondern daß es das, was es als das absolute außer dem Bewußtseyn Seyende aussagt, vielmehr in dem Selbst des Selbstbewußtseyns eingeschlossen behält, und was es als das absolut Gedachte oder das absolute Ansich aussagt, eben darum für ein nicht Wahrheit Habendes nimmt. — Es wird für das Bewußtseyn, daß das Auseinanderstellen dieser Momente eine Verstellung ist, und es wäre Heuchelei, wenn es sie doch beibehielte. Aber als moralisches reines Selbstbewußtseyn flieht es aus dieser Ungleichheit seines Vorstellens mit dem, was sein Wesen ist, aus dieser Unwahrheit, welche das für wahr aussagt, was ihm für unwahr gilt, mit Abschen in sich zurück. Es ist reines Gewissen, welches eine solche moralische Weltvorstellung verschmäht; es ist in sich selbst der einfache seiner gewisse Geist, der ohne die Vermittlung jener Vorstellungen unmittelbar gewissenhaft handelt und in dieser Unmittelbarkeit seine Wahrheit hat. — Wenn aber diese Welt der Verstellung nichts anderes als die Entwicklung des moralischen Selbstbewußtseyns in seinen Momenten und hiermit seine Realität ist, so wird es durch sein Zurückgehen in sich seinem Wesen nach nichts anderes werden; sein Zurückgehen in sich ist vielmehr nur das erlangte Bewußtseyn, daß seine Wahrheit eine vorgegebene ist. Es müßte sie noch immer für seine Wahrheit ausgeben, denn es müßte sich als gegenständliche Vorstellung aussprechen und darstellen, aber wüßte, daß dieß nur eine Verstellung ist; es wäre hiermit in

der That die Heuchelei und jenes Verschmähen jener Verstellung schon die erste Aeußerung der Heuchelei.

c. Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung.

Die Antinomie der moralischen Weltanschauung, daß es ein moralisches Bewußtseyn giebt und daß es keines giebt, — oder daß das Gelten der Pflicht ein Jenseits des Bewußtseyns ist und umgekehrt nur in ihm Statt findet, war in die Vorstellung zusammengefaßt worden, worin das nichtmoralische Bewußtseyn für moralisch gelte, sein zufälliges Wissen und Wollen für vollwichtig angenommen und die Glückseligkeit ihm aus Gnade zu Theil werde. Diese sich selbst widersprechende Vorstellung nahm das moralische Selbstbewußtseyn nicht über sich, sondern verlegte sie in ein ihm anderes Wesen. Aber dieß Hinaussetzen dessen, was es als nothwendig denken muß, außer sich selbst ist eben so der Widerspruch der Form nach, wie jener es dem Inhalte nach ist. Weil aber an sich eben das, was als widersprechend erscheint und in dessen Trennung und Wiederauflösung die moralische Weltanschauung sich herumtreibt, dasselbe ist, die reine Pflicht nämlich als das reine Wissen nichts anderes als das Selbst des Bewußtseyns, und das Selbst des Bewußtseyns das Seyn und Wirklichkeit; — eben so was jenseits des wirklichen Bewußtseyns seyn soll, nichts anderes als das reine Denken, also in der That das Selbst ist, so geht für uns oder an sich das Selbstbewußtseyn in sich zurück und weiß dasjenige Wesen als sich selbst, worin das Wirkliche zugleich reines Wissen und reine Pflicht ist. Es selbst ist sich das in seiner Zufälligkeit Vollgültige, das seine unmittelbare Einzelnheit als das reine Wissen und Handeln, als die wahre Wirklichkeit und Harmonie weiß.

Dieß Selbst des Gewissens, der seiner unmittelbar als der absoluten Wahrheit und des Seyns gewisse Geist, ist das dritte Selbst, das uns aus der dritten Welt des Geistes

geworden ist, und ist mit den vorherigen kurz zu vergleichen. Die Totalität oder Wirklichkeit, welche sich als die Wahrheit der sittlichen Welt darstellt, ist das Selbst der Person; ihr Daseyn ist das Anerkanntseyn. Wie die Person das substanzleere Selbst ist, so ist dieß ihr Daseyn eben so die abstrakte Wirklichkeit; die Person gilt und zwar unmittelbar; das Selbst ist der in dem Elemente seines Seyns unmittelbar ruhende Punkt; er ist ohne die Abtrennung von seiner Allgemeinheit, beide daher nicht in Bewegung und Beziehung auf einander, das Allgemeine ist ohne Unterscheidung in ihm, und weder Inhalt des Selbsts, noch ist das Selbst durch sich selbst erfüllt. — Das zweite Selbst ist die zu ihrer Wahrheit gekommene Welt der Bildung oder der sich wiedergegebene Geist der Entzweiung, — die absolute Freiheit. In diesem Selbst tritt jene erste unmittelbare Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit aus einander; das Allgemeine, das eben so rein geistiges Wesen, Anerkanntseyn oder allgemeiner Willen und Wissen bleibt, ist Gegenstand und Inhalt des Selbsts und seine allgemeine Wirklichkeit. Aber es hat nicht die Form des vom Selbst freien Daseyns: es kommt in diesem Selbst daher zu keiner Erfüllung und zu keinem positiven Inhalt, zu keiner Welt. Das moralische Selbstbewußtseyn läßt seine Allgemeinheit zwar frei, so daß sie eine eigne Natur wird, und eben so hält es sie in sich als aufgehoben fest. Aber es ist nur das verstellende Spiel der Abwechslung dieser beiden Bestimmungen. Als Gewissen erst hat es in seiner Selbstgewißheit den Inhalt für die vorhin leere Pflicht so wie für das leere Recht und den leeren allgemeinen Willen; und weil diese Selbstgewißheit eben so das Unmittelbare ist, das Daseyn selbst.

Zu dieser seiner Wahrheit gelangt verläßt also oder hebt das moralische Selbstbewußtseyn vielmehr die Trennung in sich selbst auf, woraus die Verstellung entsprungen, die Trennung des Ansich und des Selbsts, der reinen Pflicht als des rei-

Nach diesem letztern handle ich moralisch, indem ich mir bewußt bin, nur die reine Pflicht zu vollbringen, nicht irgend etwas Anderes, dieß heißt in der That, indem ich nicht handle. Indem ich aber wirklich handle, bin ich mir eines Andern, einer Wirklichkeit, die vorhanden ist, und einer, die ich hervorbringen will, bewußt, habe einen bestimmten Zweck und erfülle eine bestimmte Pflicht; es ist was Anderes darin als die reine Pflicht, die allein beabsichtiget werden sollte. — Das Gewissen ist dagegen das Bewußtseyn darüber, daß, wenn das moralische Bewußtseyn die reine Pflicht als das Wesen seines Handelns aussagt, dieser reine Zweck eine Verstellung der Sache ist; denn die Sache selbst ist, daß die reine Pflicht in der leeren Abstraktion des reinen Denkens besteht, und ihre Realität und Inhalt nur an einer bestimmten Wirklichkeit hat, einer Wirklichkeit, welche Wirklichkeit des Bewußtseyns selbst und desselben nicht als eines Gedankendings sondern als eines Einzelnen ist. Das Gewissen hat für sich selbst seine Wahrheit an der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst. Diese unmittelbare konkrete Gewißheit seiner selbst ist das Wesen; sie nach dem Gegensatze des Bewußtseyns betrachtet, so ist die eigne unmittelbare Einzelnheit der Inhalt des moralischen Thuns; und die Form desselben ist eben dieses Selbst als reine Bewegung, nämlich als das Wissen oder die eigne Ueberzeugung.

Dieß in seiner Einheit und in der Bedeutung der Momente näher betrachtet, so erfaßte das moralische Bewußtseyn sich nur als das Ansich oder Wesen; als Gewissen aber erfaßt es sein Fürsichseyn oder sein Selbst. — Der Widerspruch der moralischen Weltanschauung löst sich auf, d. h. der Unterschied, der ihm zu Grunde liegt, zeigt sich kein Unterschied zu seyn und er läuft in die reine Negativität zusammen; diese aber ist eben das Selbst; ein einfaches Selbst, welches eben so wohl reines Wissen, als Wissen seiner als dieses einzel-

nen Bewußtseyns ist. Dieß Selbst macht daher den Inhalt des vorher leeren Wesens aus, denn es ist das Wirkliche, welches nicht mehr die Bedeutung hat, eine dem Wesen fremde und in eignen Gesetzen selbstständige Natur zu seyn. Es ist als das Negative der Unterschied des reinen Wesens, ein Inhalt und zwar ein solcher, welcher an und für sich gilt.

Ferner ist dieß Selbst als reines sich selbstgleiches Wissen das schlechthin Allgemeine, so daß eben dieß Wissen als sein eignes Wissen, als Ueberzeugung die Pflicht ist. Die Pflicht ist nicht mehr das dem Selbst gegenübertretende Allgemeine, sondern ist gewußt, in dieser Getrenntheit kein Gelten zu haben; es ist jetzt das Gesetz, das um des Selbsts willen, nicht um dessen willen das Selbst ist. Das Gesetz und die Pflicht hat aber darum nicht allein die Bedeutung des Fürsichseyns sondern auch des Ansichseyns, denn dieß Wissen ist um seiner Sichselbstgleichheit willen eben das Ansich. Dieß Ansich trennt sich auch im Bewußtseyn von jener unmittelbaren Einheit mit dem Fürsichseyn; so gegenübertretend ist es Seyn, Seyn für Anderes. — Die Pflicht eben wird jetzt als Pflicht, die vom Selbst verlassen ist, gewußt, nur Moment zu seyn, sie ist von ihrer Bedeutung, absolutes Wesen zu seyn, zum Seyn, das nicht Selbst, nicht für sich ist, herabgesunken und also Seyn für Anderes. Aber dieß Seyn für Anderes bleibt eben darum wesentliches Moment, weil das Selbst als Bewußtseyn den Gegensatz des Fürsichseyns und des Seyns für Anderes ausmacht, und jetzt die Pflicht an ihr unmittelbar Wirkliches, nicht mehr bloß das abstrakte reine Bewußtseyn ist.

Dieß Seyn für Anderes ist also die ansichseyende vom Selbst unterschiedene Substanz. Das Gewissen hat die reine Pflicht oder das abstrakte Ansich nicht aufgegeben, sondern sie ist das wesentliche Moment, als Allgemeinheit sich zu Andern zu verhalten. Es ist das gemeinschaftliche Element der Selbstbewußtseyn, und dieses die Substanz, worin die That Be-

stehen und Wirklichkeit hat; das Moment des Anerkanntwerdens von den Andern. Das moralische Selbstbewußtseyn hat dieß Moment des Anerkanntseyns, des reinen Bewußtseyns, welches da ist, nicht; und ist dadurch überhaupt nicht handelndes, nicht verwirklichendes. Sein Ansich ist ihm entweder das abstrakte unwirkliche Wesen, oder das Seyn als eine Wirklichkeit, welche nicht geistig ist. Die seyende Wirklichkeit des Gewissens aber ist eine solche, welche Selbst ist, d. h. das seiner bewußte Daseyn, das geistige Element des Anerkanntwerdens. Das Thun ist daher nur das Uebersetzen seines einzelnen Inhalts in das gegenständliche Element, worin er allgemein und anerkannt ist, und eben dieß, daß er anerkannt ist, macht die Handlung zur Wirklichkeit. Anerkannt und dadurch wirklich ist die Handlung, weil die daseyende Wirklichkeit unmittelbar mit der Ueberzeugung oder dem Wissen verknüpft, oder das Wissen von seinem Zwecke unmittelbar das Element des Daseyns, das allgemeine Anerkennen ist. Denn das Wesen der Handlung, die Pflicht besteht in der Ueberzeugung des Gewissens von ihr; diese Ueberzeugung ist eben das Ansich selbst; es ist das an sich allgemeine Selbstbewußtseyn, oder das Anerkanntseyn und hiermit die Wirklichkeit. Das mit der Ueberzeugung von der Pflicht Gethane ist also unmittelbar ein solches, das Bestand und Daseyn hat. Es ist also da keine Rede mehr davon, daß die gute Absicht nicht zu Stande komme, oder daß es dem Guten schlecht gehe; sondern das als Pflicht Gewußte vollführt sich und kommt zur Wirklichkeit, weil eben das Pflichtmäßige das Allgemeine aller Selbstbewußtseyn, das Anerkannte und also Seyende ist. Getrennt und allein genommen, ohne den Inhalt des Selbsts aber ist diese Pflicht das Seyn für Anderes, das Durchsichtige, das nur die Bedeutung gehaltloser Wesenheit überhaupt hat.

Sehen wir auf die Sphäre zurück, mit der überhaupt die

geistige Realität eintrat, so war es der Begriff, daß das Aussprechen der Individualität das *Anundfürsich* sey. Aber die Gestalt, welche diesen Begriff unmittelbar ausdrückte, war das *ehrliche Bewußtseyn*, das sich mit der *abstrakten Sache selbst* herumtrieb. Diese *Sache selbst* war dort *Prädikat*; im Gewissen aber erst ist sie *Subjekt*, das alle Momente des Bewußtseyns an ihm gesetzt hat, und für welches alle diese Momente, Substantialität überhaupt, äußeres Daseyn und Wesen des Denkens in dieser Gewißheit seiner selbst enthalten sind. Substantialität überhaupt hat die *Sache selbst* in der Sittlichkeit, äußeres Daseyn in der Bildung, sich selbst wissende Wesenheit des Denkens in der Moralität, und im Gewissen ist sie das *Subjekt*, das diese Momente an ihm selbst weiß. Wenn das ehrliche Bewußtseyn nur immer *die leere Sache selbst* ergreift, so gewinnt dagegen das Gewissen sie in ihrer Erfüllung, die es ihr durch sich giebt. Es ist diese Macht dadurch, daß es die Momente des Bewußtseyns als *Momente* weiß, und als ihr negatives Wesen sie beherrscht.

Das Gewissen in Beziehung auf die einzelnen Bestimmungen des Gegensatzes, der am Handeln erscheint, und sein Bewußtseyn über die Natur derselben betrachtet, verhält sich zuerst als *Wissendes* zur *Wirklichkeit* des *Falles*, worin zu handeln ist. Insofern das Moment der *Allgemeinheit* an diesem Wissen ist, gehört zum Wissen des gewissenhaften Handelns, die vorliegende Wirklichkeit auf uneingeschränkte Weise zu umfassen und also die Umstände des Falles genau zu wissen und in Erwägung zu ziehen. Dieß Wissen aber, da es die Allgemeinheit als ein *Moment kennt*, ist daher ein solches Wissen von diesen Umständen, das sich bewußt ist, sie nicht zu umfassen oder darin nicht gewissenhaft zu seyn. Die wahrhaft allgemeine und reine Beziehung des Wissens wäre eine Beziehung auf ein nicht *Entgegengesetztes*, auf sich selbst; aber das *Handeln* durch den Gegensatz, der in ihm wesentlich ist,

bezieht sich auf ein Negatives des Bewußtseyns, auf eine an sich seyende Wirklichkeit. Gegen die Einfachheit des reinen Bewußtseyns, das absolut Andere oder die Mannigfaltigkeit an sich, ist sie eine absolute Vielheit der Umstände, die sich rückwärts in ihre Bedingungen, seitwärts in ihrem Nebeneinander, vorwärts in ihren Folgen unendlich theilt und ausbreitet. — Das gewissenhafte Bewußtseyn ist sich dieser Natur der Sache und seines Verhältnisses zu ihr bewußt, und weiß, daß es den Fall, in dem es handelt, nicht nach dieser geforderten Allgemeinheit kennt, und daß sein Vorgeben dieser gewissenhaften Erwägung aller Umstände nichtig ist. Diese Kenntniß und Erwägung aller Umstände aber ist nicht gar nicht vorhanden; allein nur als Moment, als Etwas, das nur für Andere ist; und sein unvollständiges Wissen, weil es sein Wissen ist, gilt ihm als hinreichendes vollkommenes Wissen.

Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Allgemeinheit des Wesens oder der Bestimmung des Inhalts durch's reine Bewußtseyn. — Das zum Handeln schreitende Gewissen bezieht sich auf die vielen Seiten des Falles. Dieser schlägt sich aus einander, und eben so die Beziehung des reinen Bewußtseyns auf ihn, wodurch die Mannigfaltigkeit des Falles eine Mannigfaltigkeit von Pflichten ist. — Das Gewissen weiß, daß es unter ihnen zu wählen und zu entscheiden hat; denn keine ist in ihrer Bestimmtheit oder in ihrem Inhalte absolut, sondern nur die reine Pflicht. Aber dieß Abstraktum hat in seiner Realität die Bedeutung des selbstbewußten Ich erlangt. Der seiner selbst gewisse Geist ruht als Gewissen in sich, und seine reale Allgemeinheit oder seine Pflicht liegt in seiner reinen Ueberzeugung von der Pflicht. Diese reine Ueberzeugung ist als solche so leer als die reine Pflicht, rein in dem Sinne, daß nichts in ihr, kein bestimmter Inhalt Pflicht ist. Es soll aber gehandelt, es muß von dem Individuum bestimmt werden; und der seiner selbst gewisse Geist, in dem das Ansich die

Bedeutung des selbstbewußten Ichs erlangt hat, weiß diese Bestimmung und Inhalt in der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst zu haben. Diese ist als Bestimmung und Inhalt das natürliche Bewußtseyn, d. h. die Triebe und Neigungen. — Das Gewissen erkennt keinen Inhalt für es als absolut, denn es ist absolute Negativität alles Bestimmten. Es bestimmt aus sich selbst; der Kreis des Selbsts aber, worein die Bestimmtheit als solche fällt, ist die sogenannte Sinnlichkeit: einen Inhalt aus der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst zu haben, findet sich nichts bei der Hand, als sie. — Alles, was in früheren Gestalten als Gut oder Schlecht als Gesetz und Recht sich darstellte, ist ein Anderes als die unmittelbare Gewißheit seiner selbst; es ist ein Allgemeines, das jetzt ein Seyn für Anderes ist; oder anders betrachtet, ein Gegenstand, welcher das Bewußtseyn mit sich selbst vermittelnd zwischen es und seine eigne Wahrheit tritt und es vielmehr von sich absondert, als daß er seine Unmittelbarkeit wäre. — Dem Gewissen aber ist die Gewißheit seiner selbst die reine unmittelbare Wahrheit; und diese Wahrheit ist also seine als Inhalt vorgestellte unmittelbare Gewißheit seiner selbst, d. h. überhaupt die Willkür des Einzelnen und die Zufälligkeit seines bewußtlosen natürlichen Seyns.

Dieser Inhalt gilt zugleich als moralische Wesenheit oder als Pflicht. Denn die reine Pflicht ist, wie schon bei dem Prüfen der Gesetze sich ergab, schlechthin gleichgültig gegen jeden Inhalt und verträgt jeden Inhalt. Hier hat sie zugleich die wesentliche Form des Fürsichseyns, und diese Form der individuellen Ueberzeugung ist nichts anderes als das Bewußtseyn von der Leerheit der reinen Pflicht, und davon, daß sie nur Moment, daß seine Substantialität ein Prädikat ist, welches sein Subjekt an dem Individuum hat, dessen Willkür ihr den Inhalt giebt, jeden an diese Form knüpfen und seine Gewissenhaftigkeit an ihn heften kann. — Ein Individuum vermehrt sein Eigenthum auf eine gewisse Weise; es ist Pflicht, daß je-

des für die Erhaltung seiner selbst wie auch seiner Familie, nicht weniger für die Möglichkeit sorgt, seinen Nebenmenschen nützlich zu werden und Hülfsbedürftigen Gutes zu thun. Das Individuum ist sich bewußt, daß dieß Pflicht ist, denn dieser Inhalt ist unmittelbar in der Gewißheit seiner selbst enthalten; es sieht ferner ein, daß es diese Pflicht in diesem Falle erfüllt. Andere halten vielleicht diese gewisse Weise für Betrug; sie halten sich an andere Seiten des konkreten Falles, es aber hält diese Seite dadurch fest, daß es sich der Vermehrung des Eigenthums als reiner Pflicht bewußt ist. — So erfüllt das, was Andere Gewaltthätigkeit und Unrecht nennen, die Pflicht, gegen Andere seine Selbstständigkeit zu behaupten; was sie Feigheit nennen, — die Pflicht, sich das Leben und die Möglichkeit der Nützlichkeit für die Nebenmenschen zu erhalten; was sie aber die Tapferkeit nennen, verletzt vielmehr beide Pflichten. Die Feigheit darf aber nicht so ungeschickt seyn, nicht zu wissen, daß die Erhaltung des Lebens und der Möglichkeit, Anderen nützlich zu seyn, Pflichten sind, — nicht von der Pflichtmäßigkeit ihres Handelns überzeugt zu seyn und nicht zu wissen, daß in dem Wissen das Pflichtmäßige besteht; sonst beginge sie die Ungeschicklichkeit, unmoralisch zu seyn. Da die Moralität in dem Bewußtseyn, die Pflicht erfüllt zu haben, liegt, so wird dem Handeln, das Feigheit, eben so wenig als dem, das Tapferkeit genannt wird, dieß nicht fehlen; das Abstraktum, das Pflicht heißt, ist wie jedes, so auch dieses Inhalts fähig, es weiß also, was es thut, als Pflicht, und indem es dieß weiß und die Ueberzeugung von der Pflicht das Pflichtmäßige selbst ist, so ist es anerkannt von den Andern; die Handlung gilt dadurch und hat wirkliches Daseyn.

Gegen diese Freiheit, die jeden beliebigen Inhalt in das allgemeine passive Medium der reinen Pflicht und Wissens einlegt so gut als einen andern, hilft es nichts, zu behaupten, daß ein anderer Inhalt eingelegt werden sollte; denn welcher es sey,

jeder hat den Makel der Bestimmtheit an ihm, von der das reine Wissen frei ist, die es verschmähen eben so wie es jede aufnehmen kann. Aller Inhalt steht darin, daß er ein bestimmter ist, auf gleicher Linie mit dem andern, wenn er auch gerade den Charakter zu haben scheint, daß in ihm das Besondere aufgehoben sey. Es kann scheinen, daß, indem an dem wirklichen Falle die Pflicht sich überhaupt in den Gegensatz und dadurch den der Einzelnheit und Allgemeinheit entzweit, diejenige Pflicht, deren Inhalt das Allgemeine selbst ist, dadurch unmittelbar die Natur der reinen Pflicht an ihr habe, und Form und Inhalt hiermit sich ganz gemäß werden; so daß also z. B. die Handlung für das allgemeine Beste der für das individuelle vorzuziehen sey. Allein diese allgemeine Pflicht ist überhaupt dasjenige, was als an und für sich seyende Substanz, als Recht und Gesetz vorhanden ist, und unabhängig von dem Wissen und der Ueberzeugung wie von dem unmittelbaren Interesse des Einzelnen gilt; es ist also gerade dasjenige, gegen dessen Form die Moralität überhaupt gerichtet ist. Was aber seinen Inhalt betrifft, so ist auch er ein bestimmter, insofern das allgemeine Beste dem Einzelnen entgegengesetzt ist; hiermit ist sein Gesetz ein solches, von welchem das Gewissen sich schlechthin frei weiß und hinzu und davon zu thun, es zu unterlassen, so wie zu erfüllen, sich die absolute Befugniß giebt. — Alsdann ist ferner jene Unterscheidung der Pflicht gegen das Einzelne und gegen das Allgemeine der Natur des Gegensatzes überhaupt nach nichts Festes. Sondern vielmehr was der Einzelne für sich thut, kommt auch dem Allgemeinen zu Gute; je mehr er für sich gesorgt hat, desto größer ist nicht nur seine Möglichkeit, Anderen zu nützen; sondern seine Wirklichkeit selbst ist nur dieß, im Zusammenhange mit Anderen zu seyn und zu leben; sein einzelner Genuß hat wesentlich die Bedeutung, damit Anderen das Seinige preiszugeben und ihnen zum Erwerb ihres Genusses zu verhelfen. In der Erfüllung

der Pflicht gegen den Einzelnen, also gegen sich, wird also auch die gegen das Allgemeine erfüllt. — Die Erwägung und Vergleichung der Pflichten, welche hier einträte, liefe auf die Berechnung des Vortheils hinaus, den das Allgemeine von einer Handlung hätte, aber Theils fällt die Moralität hierdurch der nothwendigen Zufälligkeit der Einsicht anheim, Theils ist es gerade das Wesen des Gewissens, dieß Berechnen und Erwägen abzuschneiden und ohne solche Gründe aus sich zu entscheiden.

Auf diese Weise handelt und erhält sich also das Gewissen in der Einheit des Ansich- und des Fürsichseyns, in der Einheit des reinen Denkens und der Individualität, und ist der seiner gewisse Geist, der seine Wahrheit an ihm selbst, in seinem Selbst, in seinem Wissen, und darin als dem Wissen von der Pflicht hat. Er erhält sich eben dadurch darin, daß was Positives in der Handlung ist, sowohl der Inhalt als die Form der Pflicht und das Wissen von ihr, dem Selbst, der Gewißheit seiner angehört; was aber dem Selbst als eignes Ansich gegenübertreten will, als nichts Wahres, nur als Aufgehobenes, nur als Moment gilt. Es gilt daher nicht das allgemeine Wissen überhaupt, sondern seine Kenntniß von den Umständen. In die Pflicht, als das allgemeine Ansichseyn, legt es den Inhalt ein, den es aus seiner natürlichen Individualität nimmt; denn er ist der an ihm selbst vorhandene; dieser wird durch das allgemeine Medium, worin er ist, die Pflicht, die es ausübt, und die leere reine Pflicht ist eben hierdurch als Aufgehobenes oder als Moment gesetzt; dieser Inhalt ist ihre aufgehobene Leerheit oder die Erfüllung. — Aber eben so ist das Gewissen von jedem Inhalt überhaupt frei; es absolvirt sich von jeder bestimmten Pflicht, die als Gesetz gelten soll; in der Kraft der Gewißheit seiner selbst hat es die Majestät der absoluten Autarkie, zu binden und zu lösen. — Diese Selbstbestimmung ist darum unmittelbar das schlechthin

Pflichtmäßige; die Pflicht ist das Wissen selbst; diese einfache Selbstheit aber ist das Ansich; denn das Ansich ist die reine Sichselbstgleichheit, und diese ist in diesem Bewußtseyn. —

Dieß reine Wissen ist unmittelbar Seyn für Anderes; denn als die reine Sichselbstgleichheit ist es die Unmittelbarkeit oder das Seyn. Dieß Seyn ist aber zugleich das reine Allgemeine, die Selbstheit Aller; oder das Handeln ist anerkannt und daher wirklich. Dieß Seyn ist das Element, wodurch das Gewissen unmittelbar mit allen Selbstbewußtseyn in der Beziehung der Gleichheit steht; und die Bedeutung dieser Beziehung ist nicht das selbstlose Gesetz sondern das Selbst des Gewissens.

Darin aber, daß dieß Rechte, was das Gewissen thut, zugleich Seyn für Anderes ist, scheint eine Ungleichheit an es zu kommen. Die Pflicht, die es vollbringt, ist ein bestimmter Inhalt; er ist zwar das Selbst des Bewußtseyns und darin sein Wissen von sich, seine Gleichheit mit sich selbst. Aber vollbracht, in das allgemeine Medium des Seyns gestellt, ist diese Gleichheit nicht mehr Wissen, nicht mehr dieses Unterscheiden, welches seine Unterschiede eben so unmittelbar aufhebt; sondern im Seyn ist der Unterschied bestehend gesetzt, und die Handlung eine bestimmte, ungleich mit dem Elemente des Selbstbewußtseyns Aller, also nicht nothwendig anerkannt. Beide Seiten, das handelnde Gewissen und das allgemeine diese Handlung als Pflicht anerkennende Bewußtseyn, sind gleich frei von der Bestimmtheit dieses Thuns. Um dieser Freiheit willen ist die Beziehung in dem gemeinschaftlichen Medium des Zusammenhangs vielmehr ein Verhältniß der vollkommnen Ungleichheit; wodurch das Bewußtseyn, für welches die Handlung ist, sich in vollkommner Ungewißheit über den handelnden seiner selbst gewissen Geist befindet. Er handelt, er setzt eine Bestimmtheit als seyend; an dieß Seyn als an seine Wahrheit halten sich die Andern und sind darin seiner gewiß;

er hat darin ausgesprochen, was ihm als Pflicht gilt. Allein er ist frei von irgend einer bestimmten Pflicht; er ist da heraus, wo sie meinen, daß er wirklich sey; und dieß Medium des Seyns selbst und die Pflicht als an sich seyend gilt ihm nur als Moment. Was er ihnen also hinstellt, verstellt er auch wieder oder vielmehr hat es unmittelbar verstellt. Denn seine Wirklichkeit ist ihm nicht diese hinausgestellte Pflicht und Bestimmung, sondern diejenige, welche er in der absoluten Gewißheit seiner selbst hat.

Sie wissen also nicht, ob dieß Gewissen moralisch gut oder ob es böse ist, oder vielmehr sie können es nicht nur nicht wissen, sondern müssen es auch für böse nehmen. Denn wie es frei von der Bestimmtheit der Pflicht und von der Pflicht als an sich seyender ist, sind sie es gleichfalls. Was es ihnen hinstellt, wissen sie selbst zu verstellen; es ist ein solches, wodurch nur das Selbst eines Andern ausgedrückt ist, nicht ihr eignes; sie wissen sich nicht nur frei davon sondern müssen es in ihrem eignen Bewußtseyn auflösen, durch Urtheilen und Erklären zu nichte machen, um ihr Selbst zu erhalten.

Allein die Handlung des Gewissens ist nicht nur diese von dem reinen Selbst verlaßne Bestimmung des Seyns. Was als Pflicht gelten und anerkannt werden soll, ist es allein durch das Wissen und die Ueberzeugung davon als von der Pflicht, durch das Wissen seiner Selbst in der That. Wenn die That aufhört dieses Selbst an ihr zu haben, hört sie auf das zu seyn, was allein ihr Wesen ist. Ihr Daseyn von diesem Bewußtseyn verlassen wäre eine gemeine Wirklichkeit, und die Handlung erschiene uns als ein Vollbringen seiner Lust und Begierde. Was da seyn soll, ist hier allein Wesenheit dadurch, daß es als sich selbst aussprechende Individualität gewußt wird; und dieß Gewußtseyn ist es, was das Anerkannte ist, und was, als solches, Daseyn haben soll.

Das Selbst tritt ins Daseyn als Selbst; der seiner ge-

wisse Geist existirt als solcher für Andere; seine unmittelbare Handlung ist nicht das, was gilt und wirklich ist; nicht das Bestimmte, nicht das Ansichseyende ist das Anerkannte, sondern allein das sich wissende Selbst als solches. Das Element des Bestehens ist das allgemeine Selbstbewußtseyn; was in dieses Element tritt, kann nicht die Wirkung der Handlung seyn, diese hält nicht darin aus und erhält kein Bleiben, sondern nur das Selbstbewußtseyn ist das Anerkannte und gewinnt die Wirklichkeit.

Wir sehen hiermit wieder die Sprache als das Daseyn des Geistes. Sie ist das für Andere seyende Selbstbewußtseyn, welches unmittelbar als solches vorhanden und als dieses allgemeines ist. Sie ist das sich von sich selbst abtrennende Selbst, das als reines Ich = Ich sich gegenständlich wird, in dieser Gegenständlichkeit sich eben so als dieses Selbst erhält, wie es unmittelbar mit den Andern zusammenfließt und ihr Selbstbewußtseyn ist; es vernimmt eben so sich, als es von den Andern vernommen wird, und das Vernehmen ist eben das zum Selbst gewordne Daseyn.

Der Inhalt, den die Sprache hier gewonnen, ist nicht mehr das verkehrte und verkehrende und zerrißne Selbst der Welt der Bildung, sondern der in sich zurückgekehrte seiner und in seinem Selbst seiner Wahrheit oder seines Anerkennens gewisse und als dieses Wissen anerkannte Geist. Die Sprache des sittlichen Geistes ist das Gesetz und der einfache Befehl und die Klage, die mehr eine Thräne über die Nothwendigkeit ist; das moralische Bewußtseyn hingegen ist noch stumm, bei sich in seinem Innern verschlossen, denn in ihm hat das Selbst noch nicht Daseyn, sondern das Daseyn und das Selbst stehen erst in äußerer Beziehung auf einander. Die Sprache aber tritt nur als die Mitte selbstständiger und anerkannter Selbstbewußtseyn hervor, und das daseyende Selbst ist unmittelbar allgemeines, vielfaches und in dieser Vielheit einfaches An-

erkanntseyn. Der Inhalt der Sprache des Gewissens ist das sich als Wesen wissende Selbst. Dieß allein spricht sie aus, und dieses Aussprechen ist die wahre Wirklichkeit des Thuns und das Gelten der Handlung. Das Bewußtseyn spricht seine Ueberzeugung aus; diese Ueberzeugung ist es, worin allein die Handlung Pflicht ist; sie gilt auch allein dadurch als Pflicht, daß die Ueberzeugung ausgesprochen wird. Denn das allgemeine Selbstbewußtseyn ist frei von der nur seyenden bestimmten Handlung; sie als Daseyn gilt ihm nichts, sondern die Ueberzeugung, daß sie Pflicht ist; und diese ist in der Sprache wirklich. — Die Handlung verwirklichen heißt hier nicht ihren Inhalt aus der Form des Zwecks oder Fürsichseyns in die Form der abstrakten Wirklichkeit übersetzen, sondern aus der Form der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst, die ihr Wissen oder Fürsichseyn als das Wesen weiß, in die Form der Versicherung, daß das Bewußtseyn von der Pflicht überzeugt ist und die Pflicht als Gewissen aus sich selbst weiß; diese Versicherung versichert also, daß es davon überzeugt ist, daß seine Ueberzeugung das Wesen ist.

Ob die Versicherung, aus Ueberzeugung von der Pflicht zu handeln, wahr ist, ob es wirklich die Pflicht ist, was gethan wird, — diese Fragen oder Zweifel haben keinen Sinn gegen das Gewissen. — Bei jener Frage, ob die Versicherung wahr ist, würde vorausgesetzt, daß die innere Absicht von der vorgegebnen verschieden sey, d. h. daß das Wollen des einzelnen Selbsts, sich von der Pflicht, von dem Willen des allgemeinen und reinen Bewußtseyns trennen könne; der letztere wäre in die Rede gelegt, das erstere aber eigentlich die wahre Triebfeder der Handlung. Allein dieser Unterschied des allgemeinen Bewußtseyns und des einzelnen Selbsts ist es eben, der sich aufgehoben, und dessen Aufheben das Gewissen ist. Das unmittelbare Wissen des seiner gewissen Selbsts ist Gesetz und Pflicht; seine Absicht ist dadurch, daß sie seine Absicht ist, das

Rechte; es wird nur erfordert, daß es dieß wisse und daß es die Ueberzeugung davon, sein Wissen und Wollen sey das Rechte, sage. Das Aussprechen dieser Versicherung hebt an sich selbst die Form seiner Besonderheit auf; es anerkennt darin die nothwendige Allgemeinheit des Selbsts; indem es sich Gewissen nennt, nennt es sich reines sich selbst Wissen und reines abstraktes Wollen, d. h. es nennt sich ein allgemeines Wissen und Wollen, das die Andern anerkennt, ihnen gleich ist, denn sie sind eben dieß reine sich Wissen und Wollen, und das darum auch von ihnen anerkannt wird. In dem Wollen des seiner gewissen Selbsts, in diesem Wissen, daß das Selbst das Wesen ist, liegt das Wesen des Rechten. — Wer also sagt, er handle so aus Gewissen, der spricht wahr, denn sein Gewissen ist das wissende und wollende Selbst. Er muß dieß aber wesentlich sagen, denn dieß Selbst muß zugleich allgemeines Selbst seyn. Dieß ist es nicht in dem Inhalt der Handlung, denn dieser ist um seiner Bestimmtheit willen an sich gleichgültig; sondern die Allgemeinheit liegt in der Form derselben; diese Form ist es, welche als wirklich zu setzen ist; sie ist das Selbst, das als solches in der Sprache wirklich ist, sich als das Wahre aussagt, eben darin alle Selbst anerkennt und von ihnen anerkannt wird.

Das Gewissen also in der Majestät seiner Erhabenheit über das bestimmte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht legt den beliebigen Inhalt in sein Wissen und Wollen; es ist die moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß, und indem sie an diesem Wissen eben so unmittelbar das Daseyn weiß, ist sie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie ist ebenso der Gottesdienst in sich selbst; denn ihr Handeln ist das Anschauen dieser ihrer eignen Göttlichkeit.

Dieser einsame Gottesdienst ist zugleich wesentlich der Gottesdienst einer Gemeinde, und das reine innere sich selbst

Wissen und Vernehmen geht zum Momente des Bewußtseyns fort. Die Anschauung seiner ist sein gegenständliches Daseyn, und dieß gegenständliche Element ist das Aussprechen seines Wissens und Wollens als eines Allgemeinen. Durch dieß Aussprechen wird das Selbst zum Geltenden und die Handlung zur ausführenden That. Die Wirklichkeit und das Bestehen seines Thuns ist das allgemeine Selbstbewußtseyn; das Aussprechen des Gewissens aber setzt die Gewißheit seiner selbst als reines und dadurch als allgemeines Selbst; die Andern lassen die Handlung um dieser Rede willen, worin das Selbst als das Wesen ausgedrückt und anerkannt ist, gelten. Der Geist und die Substanz ihrer Verbindung ist also die gegenseitige Versicherung von ihrer Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit. — Insofern dieß Gewissen sein abstraktes Bewußtseyn noch von seinem Selbstbewußtseyn unterscheidet, hat es sein Leben nur verborgen in Gott; er ist zwar unmittelbar seinem Geist und Herzen, seinem Selbst gegenwärtig; aber das Offenbare, sein wirkliches Bewußtseyn und die vermittelnde Bewegung desselben ist ihm ein Anderes als jenes verborgene Innere und die Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Wesens. Allein in der Vollendung des Gewissens hebt sich der Unterschied seines abstrakten und seines Selbstbewußtseyns auf. Es weiß, daß das abstrakte Bewußtseyn eben dieses Selbst, dieses seiner gewisse Fürsichseyn ist, daß in der Unmittelbarkeit der Beziehung des Selbsts auf das Ansich, das außer dem Selbst gesetzt das abstrakte Wesen und das ihm Verborgne ist, eben die Verschiedenheit aufgehoben ist. Denn diejenige Beziehung ist eine vermittelnde, worin die Bezognen nicht ein und dasselbe, sondern ein Anderes für einander und nur in einem Dritten eins sind; die unmittelbare Beziehung aber heißt in der That nichts an-

deres als die Einheit. Das Bewußtseyn über die Gedankenlosigkeit, diese Unterschiede, die keine sind, noch für Unterschiede zu halten, erhoben weiß die Unmittelbarkeit der Gegenwart des Wesens in ihm als Einheit des Wesens und seines Selbsts, sein Selbst also als das lebendige Ansich, und dieß sein Wissen als die Religion, die als angeschautes oder daseyendes Wissen das Sprechen der Gemeinde über ihren Geist ist.

Wir sehen hiermit hier das Selbstbewußtseyn in sein Innerstes zurückgegangen, dem alle Aeußerlichkeit als solche verschwindet, — in die Anschauung des Ich = Ich, worin dieses Ich alle Wesenheit und Daseyn ist. Es versinkt in diesem Begriffe seiner selbst, denn es ist auf die Spitze seiner Extreme getrieben, und zwar so, daß die unterschiednen Momente, wodurch es real oder noch Bewußtseyn ist, nicht für uns nur diese reinen Extreme sind, sondern das, was es für sich, und was ihm an sich und was ihm Daseyn ist, zu Abstraktionen verflüchtigt, die keinen Halt keine Substanz mehr für dieß Bewußtseyn selbst haben; und alles, was bisher für das Bewußtseyn Wesen war, ist in diese Abstraktionen zurückgegangen. — Zu dieser Reinheit geläutert, ist das Bewußtseyn seine ärmste Gestalt, und die Armuth, die seinen einzigen Besitz ausmacht, ist selbst ein Verschwinden; diese absolute Gewißheit, in welche sich die Substanz aufgelöst hat, ist die absolute Unwahrheit, die in sich zusammenfällt; es ist das absolute Selbstbewußtseyn, in dem das Bewußtseyn versinkt.

Dieß Versinken innerhalb seiner selbst betrachtet, so ist für das Bewußtseyn die ansichseyende Substanz, das Wissen als sein Wissen. Als Bewußtseyn ist es in den Gegensatz seiner und des Gegenstandes, der für es das Wesen ist, getrennt; aber dieser Gegenstand eben ist das vollkommen Durchsichtige, es ist sein Selbst und sein Bewußtseyn ist nur das Wissen von sich. Alles Leben und alle geistige Wesenheit ist in dieß Selbst zurückgegangen und hat seine Verschiedenheit von dem Ich selbst

verloren. Die Momente des Bewußtseyns sind daher diese ex-
tremen Abstraktionen, deren keine steht sondern in der andern
sich verliert und sie erzeugt. Es ist der Wechsel des unglückli-
chen Bewußtseyns mit sich, der aber für es selbst innerhalb sei-
ner vorgeht und der Begriff der Vernunft zu seyn sich bewußt
ist, der jenes nur an sich ist. Die absolute Gewißheit seiner
selbst schlägt ihr also als Bewußtseyn unmittelbar in ein Aus-
tönen, in Gegenständlichkeit seines Fürsichseyns um; aber diese
erschaffne Welt ist seine Rede, die es eben so unmittelbar ver-
nommen, und deren Echo nur zu ihm zurückkommt. Diese
Rückkehr hat daher nicht die Bedeutung, daß es an und für
sich darin ist; denn das Wesen ist ihm kein Ansich, sondern
es selbst; eben so wenig hat es Daseyn, denn das Gegen-
ständliche kommt nicht dazu, ein Negatives des wirklichen Selbsts
zu seyn; so wie dieses nicht zur Wirklichkeit. Es fehlt ihm die
Kraft der Entäußerung, die Kraft, sich zum Dinge zu machen
und das Seyn zu ertragen. Es lebt in der Angst, die Herr-
lichkeit seines Innern durch Handlung und Daseyn zu beflecken,
und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren flieht es die
Berührung der Wirklichkeit und beharret in der eigensinnigen
Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst
zu entsagen und sich Substantialität zu geben oder sein Den-
ken in Seyn zu verwandeln und sich dem absoluten Unterschiede
anzuvertrauen. Der hohle Gegenstand, den es sich erzeugt, er-
füllt es daher nun mit dem Bewußtseyn der Leerheit; sein
Thun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum
wesenlosen Gegenstande sich nur verliert, und über diesen Ver-
lust hinaus und zurück zu sich fallend sich nur als Verlornes
findet; — in dieser durchsichtigen Reinheit seiner Momente eine
unglückliche sogenannte schöne Seele, verglimmt sie in sich,
und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst.

Dieß stille Zusammenfließen der marklosen Wesenheiten
des verflüchtigten Lebens ist aber noch in der andern Bedeutung

der Wirklichkeit des Gewissens und in der Erscheinung seiner Bewegung zu nehmen und das Gewissen als handelnd zu betrachten. — Das gegenständliche Moment in diesem Bewußtseyn hat sich oben als allgemeines Bewußtseyn bestimmt; das sich selbstwissende Wissen ist als dieses Selbst unterschieden vom andern Selbst; die Sprache, in der sich alle gegenseitig als gewissenhaft handelnd anerkennen, diese allgemeine Gleichheit zerfällt in die Ungleichheit des einzelnen Fürsichseyns, jedes Bewußtseyn ist aus seiner Allgemeinheit eben so schlechthin in sich reflektirt; hierdurch tritt der Gegensatz der Einzelnheit gegen die andern Einzelnen und gegen das Allgemeine nothwendig ein, und dieses Verhältniß und seine Bewegung ist zu betrachten. — Oder diese Allgemeinheit und die Pflicht hat die schlechthin entgegengesetzte Bedeutung der bestimmten von dem Allgemeinen sich ausnehmenden Einzelnheit, für welche die reine Pflicht nur die an die Oberfläche getretene und nach außen gekehrte Allgemeinheit ist; die Pflicht liegt nur in den Worten und gilt als Seyn für Anderes. Das Gewissen zunächst nur negativ gegen die Pflicht als diese bestimmte vorhandne gerichtet, weiß sich frei von ihr; aber indem es die leere Pflicht mit einem bestimmten Inhalte aus sich selbst anfüllt, hat es das positive Bewußtseyn darüber, daß es als dieses Selbst sich den Inhalt macht; sein reines Selbst als leeres Wissen ist das Inhalts- und Bestimmungslose; der Inhalt, den es ihm giebt, ist aus seinem Selbst als diesem bestimmten, aus sich als natürlicher Individualität genommen, und in dem Sprechen von der Gewissenhaftigkeit seines Handelns ist es sich wohl seines reinen Selbsts, aber, im Zwecke seines Handelns als wirklichem Inhalt, seiner als dieses besondern Einzelnen und des Gegensatzes desjenigen bewußt, was es für sich und was es für Andere ist, des Gegensatzes der Allgemeinheit oder Pflicht und seines Reflektirtseyns aus ihr.

Wenn sich so der Gegensatz, in den das Gewissen als

handelnd eintritt, in seinem Innern ausdrückt, so ist er zugleich die Ungleichheit nach Außen in dem Elemente des Daseyns, die Ungleichheit seiner besondern Einzelnheit gegen anderes Einzelnes. — Seine Besonderheit besteht darin, daß die beiden sein Bewußtseyn konstituirenden Momente, das Selbst und das Ansich mit *ungleichem Werthe* und zwar mit der Bestimmung in ihm gelten, daß die Gewißheit seiner selbst das Wesen ist *gegen das Ansich* oder das *Allgemeine*, das nur als Moment gilt. Dieser innerlichen Bestimmung steht also das Element des Daseyns oder das allgemeine Bewußtseyn gegenüber, welchem vielmehr die Allgemeinheit, die Pflicht, das Wesen, dagegen die Einzelnheit, die gegen das Allgemeine für sich ist, nur als aufgehobnes Moment gilt. Diesem Festhalten an der Pflicht gilt das erste Bewußtseyn als *das Böse*, weil es die Ungleichheit seines *Insichseyns* mit dem Allgemeinen ist, und indem dieses zugleich sein Thun als Gleichheit mit sich selbst als Pflicht und Gewissenhaftigkeit ausspricht, als *Heuchelei*.

Die *Bewegung* dieses Gegensatzes ist zunächst die formelle Herstellung der Gleichheit zwischen dem, was das Böse in sich ist, und was es ausspricht; es muß zum Vorschein kommen, daß es böse und so sein Daseyn seinem Wesen gleich, die *Heuchelei muß entlarvt* werden. — Diese Rückkehr der in ihr vorhandnen Ungleichheit in die Gleichheit ist nicht darin schon zu Stande gekommen, daß die Heuchelei, wie man zu sagen pflegt, eben dadurch ihre Achtung für Pflicht und Tugend beweise, daß sie den *Schein* derselben annehme und als Maske für ihr eignes nicht weniger als für fremdes Bewußtseyn gebrauche; in welchem Anerkennen des Entgegengesetzten an sich die Gleichheit und Uebereinstimmung enthalten sey. — Allein sie ist zugleich aus diesem Anerkennen der Sprache eben so sehr heraus und in sich reflektirt, und darin, daß sie das *Ansichseyende* nur als ein *Seyn für Anderes* gebraucht, ist viel-

mehr die eigne Verachtung desselben und die Darstellung seiner Wesenlosigkeit für Alle enthalten. Denn was sich als ein äußerliches Werkzeug gebrauchen läßt, zeigt sich als ein Ding, das keine eigne Schwere in sich hat.

Auch kommt diese Gleichheit weder durch das einseitige Beharren des bösen Bewußtseyns auf sich, noch durch das Urtheil des Allgemeinen zu Stande. — Wenn jenes sich gegen das Bewußtseyn der Pflicht verläugnet, und was dieses für Schlechtigkeit, für absolute Ungleichheit mit dem Allgemeinen aussagt, als ein Handeln nach dem innern Gesetze und Gewissen behauptet, so bleibt in dieser einseitigen Versicherung der Gleichheit seine Ungleichheit mit dem Andern, da ja dieses sie nicht glaubt und nicht anerkennt. — Oder da das einseitige Beharren auf *Einem* Extreme sich selbst auflöst, so würde das Böse sich zwar dadurch als Böses eingestehen, aber darin sich *unmittelbar* aufheben und nicht Heuchelei seyn, noch als solche sich entlarven. Es gesteht sich in der That als Böses durch die Behauptung ein, daß es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengesetzt, nach *seinem* innern Gesetze und Gewissen handle. Denn wäre dieß Gesetz und Gewissen nicht das Gesetz seiner *Einzelnheit* und *Willkür*, so wäre es nicht etwas Innres, Eignes, sondern das allgemein Anerkannte. Wer darum sagt, daß er nach *seinem* Gesetze und Gewissen gegen die Andern handle, sagt in der That, daß er sie mißhandle. Aber das *wirkliche* Gewissen ist nicht dieses Beharren auf dem Wissen und Willen, der dem Allgemeinen sich entgegensetzt, sondern das Allgemeine ist das Element seines *Daseyns* und seine Sprache sagt sein Thun als die *anerkannte* Pflicht aus.

Eben so wenig ist das Beharren des allgemeinen Bewußtseyns auf seinem Urtheile Entlarvung und Auflösung der Heuchelei. — Indem es gegen sie schlecht niederträchtig u. s. f. ausruft, beruft es sich in solchem Urtheil auf *sein* Gesetz, wie das *böse* Bewußtseyn auf das *seinige*. Denn jenes tritt im

Gegensatz gegen dieses und dadurch als ein besonderes Gesetz auf. Es hat also nichts vor dem andern voraus, legitimirt vielmehr dieses und dieser Eifer thut gerade das Gegentheil dessen, was er zu thun meint — nämlich das, was er wahre Pflicht nennt und das allgemein anerkannt seyn soll, als ein Nichtanerkanntes zu zeigen und hierdurch dem Andern das gleiche Recht des Fürsichseyns einzuräumen.

Dieß Urtheil aber hat zugleich eine andere Seite, von welcher es die Einleitung zur Auflösung des vorhandnen Gegensatzes wird. — Das Bewußtseyn des Allgemeinen verhält sich nicht als Wirkliches und Handelndes gegen das Erste, denn dieses ist vielmehr das Wirkliche, — sondern ihm entgegengesetzt als dasjenige, das nicht in dem Gegensatze der Einzelnheit und Allgemeinheit befangen ist, welcher in dem Handeln eintritt. Es bleibt in der Allgemeinheit des Gedankens, verhält sich als auffassendes und seine erste Handlung ist nur das Urtheil. — Durch dieß Urtheil stellt es sich nun, wie so eben bemerkt wurde, neben das Erste und dieses kommt durch diese Gleichheit zur Anschauung seiner selbst in diesem andern Bewußtseyn. Denn das Bewußtseyn der Pflicht verhält sich auffassend, passiv; es ist aber hierdurch im Widerspruche mit sich als dem absoluten Willen der Pflicht, mit sich, dem schlechthin aus sich selbst Bestimmenden. Es hat gut sich in der Reinheit bewahren, denn es handelt nicht; es ist die Heuchelei, die das Urtheilen für wirkliche That genommen wissen will, und statt durch Handlung, durch das Aussprechen vortrefflicher Gesinnungen die Rechtschaffenheit beweist. Es ist also ganz so beschaffen wie dasjenige, dem der Vorwurf gemacht wird, daß es nur in seine Rede die Pflicht legt. In beiden ist die Seite der Wirklichkeit gleich unterschieden von der Rede, in dem einen durch den eigennützigen Zweck der Handlung, in dem andern durch das Fehlen des Handelns

überhaupt, dessen Nothwendigkeit in dem Sprechen von der Pflicht selbst liegt, denn diese hat ohne That gar keine Bedeutung.

Das Urtheilen ist aber auch als positive Handlung des Gedankens zu betrachten und hat einen positiven Inhalt; durch diese Seite wird der Widerspruch, der in dem auffassenden Bewußtseyn vorhanden ist, und seine Gleichheit mit dem Ersten noch vollständiger. — Das handelnde Bewußtseyn spricht dieß sein bestimmtes Thun als Pflicht aus, und das beurtheilende kann ihm dieß nicht abläugnen; denn die Pflicht selbst ist die jeden Inhalts fähige inhaltslose Form, — oder die konkrete Handlung, in ihrer Vielseitigkeit an ihr selbst verschieden, hat die allgemeine Seite, welche die ist, die als Pflicht genommen wird, eben so sehr an ihr, als die besondere, die den Antheil und das Interesse des Individuums ausmacht. Das beurtheilende Bewußtseyn bleibt nun nicht bei jener Seite der Pflicht und bei dem Wissen des Handelnden davon, daß dieß seine Pflicht das Verhältniß und der Stand seiner Wirklichkeit sey, stehen. Sondern es hält sich an die andere Seite, spielt die Handlung in das Innere hinein und erklärt sie aus ihrer von ihr selbst verschiednen Absicht und eigennützigen Triebfeder. Wie jede Handlung der Betrachtung ihrer Pflichtgemäßheit fähig ist, eben so dieser andern Betrachtung der Besonderheit; denn als Handlung ist sie die Wirklichkeit des Individuums. — Dieses Beurtheilen setzt also die Handlung aus ihrem Daseyn heraus und reflektirt sie in das Innere oder in die Form der eignen Besonderheit. — Ist sie von Ruhm begleitet, so weiß es dieß Innere als Ruhmsucht; — ist sie dem Stande des Individuums, ohne über diesen hinaus zu gehen, überhaupt angemessen und so beschaffen, daß die Individualität den Stand nicht als eine äußere Bestimmung an ihr hängen hat, sondern diese Allgemeinheit durch sich selbst ausfüllt und eben dadurch sich als eines Höhern fähig zeigt, so weiß das Urtheil ihr Inneres als Ehrbegierde u. s. f. Indem in der Handlung über-

haupt das Handelnde zur Anschauung seiner selbst in der Gegenständlichkeit oder zum Selbstgefühl seiner in seinem Daseyn und also zum Genusse gelangt: so weiß das Urtheil das Innere als Trieb nach eigner Glückseligkeit, bestünde sie auch nur in der innern moralischen Eitelkeit, dem Genusse des Bewußtseyns der eignen Vortrefflichkeit und dem Vorschmacke der Hoffnung einer künftigen Glückseligkeit. — Es kann sich keine Handlung solchem Beurtheilen entziehen, denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieser reine Zweck, ist das Unwirkliche; seine Wirklichkeit hat er in dem Thun der Individualität und die Handlung dadurch die Seite der Besonderheit an ihr. — Es giebt keinen Helden für den Kammerdiener; nicht aber weil jener nicht ein Held, sondern weil dieser — der Kammerdiener ist, mit welchem jener nicht als Held, sondern als Essender, Trinkender, sich Kleidender, überhaupt in der Einzelnheit des Bedürfnisses und der Vorstellung zu thun hat. So giebt es für das Beurtheilen keine Handlung, in welcher es nicht die Seite der Einzelnheit der Individualität der allgemeinen Seite der Handlung entgegensetzen und gegen den Handelnden den Kammerdiener der Moralität machen könnte.

Dieß beurtheilende Bewußtseyn ist hiermit selbst niederträchtig, weil es die Handlung theilt und ihre Ungleichheit mit ihr selbst hervorbringt und festhält. Es ist ferner Heuchelei, weil es solches Beurtheilen nicht für eine andere Manier, böse zu seyn, sondern für das rechte Bewußtseyn der Handlung ausgiebt, in dieser seiner Unwirklichkeit und Eitelkeit des gut und besser Wissens sich selbst über die heruntergemachten Thaten hinaufsetzt und sein thatloses Reden für eine vortreffliche Wirklichkeit genommen wissen will. — Hierdurch also dem Handelnden, welches von ihm beurtheilt wird, sich gleich machend, wird es von diesem als dasselbe mit ihm erkannt. Dieses findet sich von jenem nicht nur aufgefaßt als ein Fremdes und mit ihm Ungleiches, sondern vielmehr jenes

nach dessen eigner Beschaffenheit mit ihm gleich. Diese Gleichheit anschauend und sie aussprechend, gesteht es sich ihm ein und erwartet eben so, daß das Andere, wie es sich in der That ihm gleich gestellt hat, so auch seine Rede erwiedern, in ihr seine Gleichheit aussprechen und das anerkennende Daseyn eintreten werde. Sein Geständniß ist nicht eine Erniedrigung, Demüthigung, Wegwerfung im Verhältnisse gegen das Andere; denn dieses Aussprechen ist nicht das einseitige, wodurch es seine Ungleichheit mit ihm setzte, sondern allein um der Anschauung der Gleichheit des Andern willen mit ihm spricht es sich, es spricht ihre Gleichheit von seiner Seite in seinem Geständnisse aus, und spricht sie darum aus, weil die Sprache das Daseyn des Geistes als unmittelbaren Selbsts ist; es erwartet also, daß das Andere das Seinige zu diesem Daseyn beitrage.

Allein auf das Eingeständniß des Bösen: Ich bins, erfolgt nicht diese Erwiederung des gleichen Geständnisses. So war es mit jenem Urtheilen nicht gemeint; im Gegentheil! Es stößt diese Gemeinschaft von sich und ist das harte Herz, das für sich ist und die Kontinuität mit dem Andern verwirft. — Hierdurch kehrt sich die Scene um. Dasjenige, das sich bekannte, sieht sich zurückgestoßen und das Andere im Unrecht, welches das Heraustreten seines Innern in das Daseyn der Rede verweigert, und dem Bösen die Schönheit seiner Seele, dem Bekenntnisse aber den steifen Nacken des sich gleich bleibenden Charakters und die Stummheit, sich in sich zu behalten und sich nicht gegen einen Andern wegzuwerfen, entgegensetzt. Es ist hier die höchste Empörung des seiner selbst gewissen Geistes gesetzt; denn er schaut sich als dieses einfache Wissen des Selbsts im Andern an und zwar so, daß auch die äußere Gestalt dieses Andern nicht wie im Reichthume das Wesenlose, nicht ein Ding ist, sondern es ist der Gedanke, das Wissen selbst, was ihm entgegengehalten, es ist diese absolut flüssige

Kontinuität des reinen Wissens, die sich verweigert, ihre Mittheilung mit ihm zu setzen, — mit ihm, der schon in seinem Bekenntnisse dem abgesonderten Fürsichseyn entsagte, und sich als aufgehobne Besonderheit und hierdurch als die Kontinuität mit dem Andern, als Allgemeines setzte. Das Andere aber behält an ihm selbst sich sein sich nicht mittheilendes Fürsichseyn bevor; an dem Bekennenden behält es eben dasselbe, was aber von diesem schon abgeworfen ist. Es zeigt sich dadurch als das geistverlaßne und den Geist verläugnende Bewußtseyn, denn es erkennt nicht, daß der Geist in der absoluten Gewißheit seiner selbst über alle That und Wirklichkeit Meister ist und sie abwerfen und ungeschehen machen kann. Zugleich erkennt es nicht den Widerspruch, den es begeht, die Abwerfung, die in der Rede geschehen ist, nicht für das wahre Abwerfen gelten zu lassen, während es selbst die Gewißheit seines Geistes nicht in einer wirklichen Handlung, sondern in seinem Innern und dessen Daseyn in der Rede seines Urtheils hat. Es ist es also selbst, das die Rückkehr des Andern aus der That in das geistige Daseyn der Rede und in die Gleichheit des Geistes hemmt und durch diese Härte die Ungleichheit hervorbringt, welche noch vorhanden ist.

Insofern nun der seiner selbst gewisse Geist, als schöne Seele, nicht die Kraft der Entäußerung des an sich haltenden Wissens ihrer selbst besitzt, kann sie nicht zur Gleichheit mit dem zurückgestoßnen Bewußtseyn und also nicht zur angeschauten Einheit ihrer selbst im Andern, nicht zum Daseyn gelangen; die Gleichheit kommt daher nur negativ, als ein geistloses Seyn, zu Stande. Die wirklichkeitslose schöne Seele, in dem Widerspruche ihres reinen Selbsts und der Nothwendigkeit desselben, sich zum Seyn zu entäußern und in Wirklichkeit umzuschlagen, in der Unmittelbarkeit dieses festgehaltnen Gegensatzes, — einer Unmittelbarkeit, die allein die Mitte und Versöhnung des auf seine reine Abstraktion gesteigerten Gegen-

satzes, und die reines Seyn oder das leere Nichts ist, — ist daher als Bewußtseyn dieses Widerspruchs in seiner unversöhnten Unmittelbarkeit zur Verrücktheit zerrüttet und zerfließt in sehnsüchtiger Schwindsucht. Es giebt damit in der That das harte Festhalten seines Fürsichseyns auf, bringt aber nur die geistlose Einheit des Seyns hervor.

Die wahre, nämlich die selbstbewußte und daseyende Ausgleichung ist nach ihrer Nothwendigkeit schon in dem Vorhergehenden enthalten. Das Brechen des harten Herzens und seine Erhebung zur Allgemeinheit ist dieselbe Bewegung, welche an dem Bewußtseyn ausgedrückt war, das sich selbst bekannte. Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben; die That ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen und die Seite der Einzelnheit, die an ihr, es sey als Absicht oder als daseyende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar Verschwindende. Das verwirklichende Selbst, die Form seiner Handlung, ist nur ein Moment des Ganzen, und eben so das durch Urtheil bestimmende, und den Unterschied der einzelnen und allgemeinen Seite des Handelns festsetzende Wissen. Jenes Böse setzt diese Entäußerung seiner oder sich als Moment, hervorgelockt in das bekennende Daseyn durch die Anschauung seiner selbst im Andern. Diesem Andern aber muß, wie jenem sein einseitiges nicht anerkanntes Daseyn des besondern Fürsichseyns, so ihm sein einseitiges nicht anerkanntes Urtheil brechen; und wie jenes die Macht des Geistes über seine Wirklichkeit darstellt, so dieß die Macht über seinen bestimmten Begriff.

Dieses entsagt aber dem theilenden Gedanken und der Härte des an ihm festhaltenden Fürsichseyns, darum weil es in der That sich selbst im Ersten anschaut. Dieß, das seine Wirklichkeit wegwirft und sich zum aufgehobenen Diesen macht, stellt sich dadurch in der That als Allgemeines dar; es kehrt aus seiner äußern Wirklichkeit in sich als Wesen zurück;

das allgemeine Bewußtseyn erkennt also darin sich selbst. — Die Verzeihung, die es dem ersten widerfahren läßt, ist die Verzichtleistung auf sich, auf sein unwirkliches Wesen, indem es diesem jenes Andere, das wirkliches Handeln war, gleichsetzt, und das, welches von der Bestimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böses genannt wurde, als gut anerkennt, oder vielmehr diesen Unterschied des bestimmten Gedankens und sein fürsichseyendes bestimmendes Urtheil fahren läßt, wie das Andere das fürsichseyende Bestimmen der Handlung. — Das Wort der Versöhnung ist der daseyende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegentheile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seyenden Einzelnheit anschaut, — ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist.

Er tritt ins Daseyn nur auf der Spitze, auf welcher sein reines Wissen von sich selbst der Gegensatz und Wechsel mit sich selbst ist. Wissend, daß sein reines Wissen das abstrakte Wesen ist, ist er diese wissende Pflicht im absoluten Gegensatze gegen das Wissen, das sich als absolute Einzelnheit des Selbsts das Wesen zu seyn weiß. Jenes ist die reine Kontinuität des Allgemeinen, welches die sich als Wesen wissende Einzelnheit als das an sich Nichtige, als das Böse weiß. Dieß aber ist die absolute Diskretion, welche sich selbst in ihrem reinen Eins absolut und jenes Allgemeine als das Unwirkliche weiß, das nur für Andere ist. Beide Seiten sind zu dieser Reinheit geläutert, worin kein selbstloses Daseyn, kein Negatives des Bewußtseyns mehr an ihnen ist, sondern jene Pflicht ist der sich gleichbleibende Charakter seines sich selbst Wissens, und dieses Böse hat eben so seinen Zweck in seinem Insichseyn, und seine Wirklichkeit in seiner Rede; der Inhalt dieser Rede ist die Substanz seines Bestehens; sie ist die Versicherung von der Gewißheit des Geistes in sich selbst. — Beide ihrer selbst

gewissen Geister haben keinen andern Zweck als ihr reines Selbst, und keine andere Realität und Daseyn als eben dieses reine Selbst. Aber sie sind noch verschieden und die Verschiedenheit ist die absolute, weil sie in diesem Elemente des reinen Begriffs gesetzt ist. Sie ist es auch nicht nur für uns sondern für die Begriffe selbst, die in diesem Gegensatze stehen. Denn diese Begriffe sind zwar *bestimmte gegen* einander, aber zugleich an sich allgemeine, so daß sie den ganzen Umfang des Selbsts ausfüllen, und dieß Selbst keinen andern Inhalt als diese seine Bestimmtheit hat, die weder über es hinausgeht, noch beschränkter ist als es; denn die eine, das absolut Allgemeine, ist eben so das reine sich selbst Wissen, als das andere die absolute Diskretion der Einzelnheit, und beide sind nur dieß reine sich Wissen. Beide Bestimmtheiten sind also die wissenden reinen Begriffe, deren Bestimmtheit selbst unmittelbar Wissen oder deren *Verhältniß* und Gegensatz das Ich ist. Hierdurch sind sie *für einander* diese schlechthin Entgegengesetzten; es ist das vollkommen *Innere*, das so sich selbst gegenüber und ins Daseyn getreten ist; sie machen das *reine Wissen* aus, das durch diesen Gegensatz als *Bewußtseyn* gesetzt ist. Aber noch ist es nicht *Selbstbewußtseyn*. Diese Verwirklichung hat es in der Bewegung dieses Gegensatzes. Denn dieser Gegensatz ist vielmehr selbst die *indiskrete Kontinuität* und *Gleichheit* des Ich = Ich; und jedes *für sich* eben durch den Widerspruch seiner reinen Allgemeinheit, welche zugleich seiner Gleichheit mit dem Andern noch widerstrebt und sich davon absondert, hebt an ihm selbst sich auf. Durch diese Entäußerung kehrt dieß in seinem Daseyn entzweite Wissen in die Einheit des *Selbsts* zurück; es ist das *wirkliche* Ich, das allgemeine *sich selbst* Wissen in seinem *absoluten Gegentheile*, in dem *insichseyenden* Wissen, das um der Reinheit seines abgesonderten Insichseyns willen selbst das vollkommen Allgemeine

ist. Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Daseyn ablassen, ist das Daseyn des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegentheile die Gewißheit seiner selbst hat; — es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen.

(CC.) Die Religion.

VII.
Die Religion.

In den bisherigen Gestaltungen, die sich im Allgemeinen als Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist unterscheiden, ist zwar auch die Religion als Bewußtseyn des absoluten Wesens überhaupt vorgekommen; allein vom Standpunkte des Bewußtseyns aus, das sich des absoluten Wesens bewußt ist; nicht aber ist das absolute Wesen an und für sich selbst, nicht das Selbstbewußtseyn des Geistes in jenen Formen erschienen.

Schon das Bewußtseyn wird, insofern es Verstand ist, Bewußtseyn des Uebersinnlichen oder Innern des gegenständlichen Daseyns. Aber das Uebersinnliche, Ewige, oder wie man es sonst nennen mag, ist selbstlos; es ist nur erst das Allgemeine, das noch weit entfernt ist, der sich als Geist wissende Geist zu seyn. — Alsdann war das Selbstbewußtseyn, das in der Gestalt des unglücklichen Bewußtseyns seine Vollendung hat, nur der sich zur Gegenständlichkeit wieder herausringende aber sie nicht erreichende Schmerz des Geistes. Die Einheit des einzelnen Selbstbewußtseyns und seines unwandelbaren Wesens, zu der jenes sich bringt, bleibt daher ein Jenseits desselben. — Das unmittelbare Daseyn der Vernunft, die für uns aus jenem Schmerz hervorging, und ihre

eigenthümlichen Gestalten haben keine Religion, weil das Selbstbewußtseyn derselben *sich* in der *unmittelbaren* Gegenwart weiß oder sucht.

Hingegen in der sittlichen Welt sahen wir eine Religion und zwar die *Religion der Unterwelt*; sie ist der Glauben an die furchtbare unbekannte Nacht des *Schicksals* und an die Eumenide des *abgeschiedenen Geistes*; — jene die reine Negativität in der Form der Allgemeinheit, diese dieselbe in der Form der Einzelnheit. Das absolute Wesen ist in der letztern Form also zwar das *Selbst* und *gegenwärtiges*, wie das Selbst nicht anders ist; allein das *einzelne* Selbst ist *dieser* einzelne Schatten, der die Allgemeinheit, welche das Schicksal ist, getrennt von sich hat. Er ist zwar Schatten, *aufgehobener Dieser* und somit allgemeines Selbst; aber noch ist jene negative Bedeutung nicht in diese positive umgeschlagen, und daher bedeutet zugleich das aufgehobene Selbst noch unmittelbar diesen Besondern und Wesenlosen. — Das Schicksal aber ohne das Selbst bleibt die bewußtlose Nacht, die nicht zur Unterscheidung in ihr, noch zur Klarheit des sich selbst Wissens kommt.

Dieser Glauben an das Nichts der Nothwendigkeit und an die Unterwelt wird zum *Glauben* an den *Himmel*, weil das abgeschiedene Selbst mit seiner Allgemeinheit sich vereinen, in ihr das, was es enthält, aus einander schlagen und so sich klar werden muß. Dieses *Reich* des Glaubens aber sahen wir nur im Elemente des Denkens seinen Inhalt ohne den Begriff entfalten und es darum in seinem Schicksale nämlich in der *Religion* der *Aufklärung* untergehen. In dieser stellt sich das übersinnliche Jenseits des Verstandes wieder her, aber so daß das Selbstbewußtseyn diesseits befriedigt steht und das übersinnliche das *leere* nicht zu erkennende noch zu fürchtende Jenseits weder als Selbst noch als Macht weiß.

In der Religion der Moralität ist endlich dieß wieder her-

gestellt, daß das absolute Wesen ein positiver Inhalt ist, aber er ist mit der Negativität der Aufklärung vereinigt. Er ist sein *Seyn*, das eben so ins Selbst zurückgenommen und darin eingeschlossen bleibt, und ein *unterschiedener Inhalt*, dessen Theile eben so unmittelbar negirt als sie aufgestellt sind. Das Schicksal aber, worin diese widersprechende Bewegung versinkt, ist das seiner, als des Schicksals der *Wesenheit* und *Wirklichkeit*, bewußte Selbst.

Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eignes reines *Selbstbewußtseyn*. Diejenigen Gestalten desselben, die betrachtet worden, — der wahre, der sich entfremdete, und der seiner selbst gewisse Geist, — machen zusammen ihn in seinem *Bewußtseyn* aus, das *seiner Welt* gegenübertretend in ihr sich nicht erkennt. Aber im Gewissen unterwirft er sich wie seine gegenständliche Welt überhaupt, so auch seine Vorstellung und seine bestimmten Begriffe, und ist nun bei sich seyendes Selbstbewußtseyn. In diesem hat er für sich, als *Gegenstand vorgestellt*, die Bedeutung, der allgemeine Geist zu seyn, der alles Wesen und alle Wirklichkeit in sich enthält; ist aber nicht in der Form freier Wirklichkeit oder der selbstständig erscheinenden Natur. Er hat zwar *Gestalt* oder die Form des Seyns, indem er *Gegenstand* seines Bewußtseyns ist, aber weil dieses in der Religion in der wesentlichen Bestimmung, *Selbst*bewußtseyn zu seyn, gesetzt ist, ist die Gestalt sich vollkommen durchsichtig; und die Wirklichkeit, die er enthält, ist in ihm eingeschlossen oder in ihm aufgehoben gerade auf die Weise, wie wenn wir *alle Wirklichkeit* sprechen; sie ist die *gedachte* allgemeine Wirklichkeit.

Indem also in der Religion die Bestimmung des eigentlichen Bewußtseyns des Geistes nicht die Form des freien *Andersseyns* hat, so ist sein *Daseyn* von seinem *Selbstbewußtseyn* unterschieden und seine eigentliche Wirklichkeit fällt außer der Religion; es ist wohl Ein Geist beider, aber sein

Bewußtseyn umfaßt nicht beide zumal, und die Religion erscheint als ein Theil des Daseyns und Thuns und Treibens, dessen anderer Theil das Leben in seiner wirklichen Welt ist. Wie wir nun es wissen, daß der Geist in seiner Welt und der seiner als Geist bewußte Geist oder der Geist in der Religion dasselbe sind, so besteht die Vollendung der Religion darin, daß beides einander gleich werde, nicht nur daß seine Wirklichkeit von der Religion befaßt ist, sondern umgekehrt, daß er sich als seiner selbstbewußter Geist wirklich und Gegenstand seines Bewußtseyns werde. — Insofern der Geist in der Religion sich ihm selbst vorstellt, ist er zwar Bewußtseyn, und die in ihr eingeschlossene Wirklichkeit ist die Gestalt und das Kleid seiner Vorstellung. Der Wirklichkeit widerfährt aber in dieser Vorstellung nicht ihr vollkommenes Recht, nämlich nicht nur Kleid zu seyn, sondern selbstständiges freies Daseyn; und umgekehrt ist sie, weil ihr die Vollendung in ihr selbst mangelt, eine bestimmte Gestalt, die nicht dasjenige erreicht, was sie darstellen soll, nämlich den seiner selbstbewußten Geist. Daß seine Gestalt ihn selbst ausdrückte, müßte sie selbst nichts anderes seyn als er, und er sich so erschienen oder wirklich seyn, wie er in seinem Wesen ist. Dadurch allein würde auch das erreicht, was die Forderung des Gegentheils zu seyn scheinen kann, nämlich daß der Gegenstand seines Bewußtseyns die Form freier Wirklichkeit zugleich hat; aber nur der Geist, der sich als absoluter Geist Gegenstand ist, ist sich eine eben so freie Wirklichkeit, als er darin seiner selbst bewußt bleibt.

Indem zunächst das Selbstbewußtseyn und das eigentliche Bewußtseyn, die Religion und der Geist in seiner Welt oder das Daseyn des Geistes unterschieden wird, so besteht das letztere in dem Ganzen des Geistes, insofern seine Momente als aus einander tretend und jedes für sich sich darstellt. Die Momente aber sind das Bewußtseyn, das Selbstbewußtseyn, die Vernunft und der Geist; — der Geist nämlich als un-

mittelbarer Geist, der noch nicht das Bewußtseyn des Geistes ist. Ihre zusammengefaßte Totalität macht den Geist in seinem weltlichen Daseyn überhaupt aus; der Geist als solcher enthält die bisherigen Gestaltungen in den allgemeinen Bestimmungen, den so eben genannten Momenten. Die Religion setzt den ganzen Ablauf derselben voraus, und ist die einfache Totalität oder das absolute Selbst derselben. — Der Verlauf derselben ist übrigens im Verhältnisse zur Religion nicht in der Zeit vorzustellen. Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzes Geistes als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit und daher die Form der reinen Freiheit gegen Anderes, die sich als Zeit ausdrückt. Aber die Momente desselben, Bewußtseyn Selbstbewußtseyn Vernunft und Geist, haben, weil sie Momente sind, kein von einander verschiedenes Daseyn. — Wie der Geist von seinen Momenten unterschieden wurde, so ist noch drittens von diesen Momenten selbst ihre vereinzelte Bestimmung zu unterscheiden. Jedes jener Momente sahen wir nämlich wieder an ihm selbst sich in einem eignen Verlaufe unterscheiden und verschieden gestalten; wie z. B. am Bewußtseyn die sinnliche Gewißheit und die Wahrnehmung sich unterschied. Diese letztern Seiten treten in der Zeit aus einander und gehören einem besondern Ganzen an. — Denn der Geist steigt aus seiner Allgemeinheit durch die Bestimmung zur Einzelnheit herab. Die Bestimmung oder Mitte ist Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn u. s. f. Die Einzelnheit aber machen die Gestalten dieser Momente aus. Diese stellen daher den Geist in seiner Einzelnheit oder Wirklichkeit dar und unterscheiden sich in der Zeit, so jedoch, daß die folgende die vorhergehenden an ihr behält.

Wenn daher die Religion die Vollendung des Geistes ist, worin die einzelnen Momente desselben, Bewußtseyn Selbstbewußtseyn Vernunft und Geist, als in ihren Grund zurück-

gehen und zurückgegangen sind, so machen sie zusammen die daseyende Wirklichkeit des ganzen Geistes aus, welcher nur ist als die unterscheidende und in sich zurückgehende Bewegung dieser seiner Seiten. Das Werden der Religion überhaupt ist in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten. Indem aber jedes dieser Attribute, wie es nicht nur im Allgemeinen sich bestimmt, sondern wie es an und für sich ist, d. h. wie es in sich selbst sich als Ganzes verläuft, dargestellt wurde, so ist damit auch nicht nur das Werden der Religion überhaupt entstanden, sondern jene vollständigen Verläufe der einzelnen Seiten enthalten zugleich die Bestimmtheiten der Religion selbst. Der ganze Geist, der Geist der Religion, ist wieder die Bewegung, aus seiner Unmittelbarkeit zum Wissen dessen zu gelangen, was er an sich oder unmittelbar ist, und es zu erreichen, daß die Gestalt, in welcher er für sein Bewußtseyn erscheint, seinem Wesen vollkommen gleiche und er sich anschaue, wie er ist. — In diesem Werden ist er also selbst in bestimmten Gestalten, welche die Unterschiede dieser Bewegung ausmachen: zugleich hat damit die bestimmte Religion eben so einen bestimmten wirklichen Geist. Wenn also dem sich wissenden Geiste überhaupt Bewußtseyn Selbstbewußtseyn Vernunft und Geist angehören, so gehören den bestimmten Gestalten des sich wissenden Geistes die bestimmten Formen an, welche sich innerhalb des Bewußtseyns, Selbstbewußtseyns, der Vernunft und des Geistes an jedem besonders entwickelten. Die bestimmte Gestalt der Religion greift für ihren wirklichen Geist aus den Gestalten eines jeden seiner Momente diejenige heraus, welche ihr entspricht. Die Eine Bestimmtheit der Religion greift durch alle Seiten ihres wirklichen Daseyns hindurch und drückt ihnen dieß gemeinschaftliche Gepräge auf.

Auf diese Weise ordnen sich nun die Gestalten, die bis hierher auftraten, anders, als sie in ihrer Reihe erschienen, wor-

über vorher noch das Nöthige kurz zu bemerken ist. — In der betrachteten Reihe bildete sich jedes Moment, sich in sich vertiefend, zu einem Ganzen in seinem eigenthümlichen Princip aus; und das Erkennen war die Tiefe oder der Geist, worin sie, die für sich kein Bestehen haben, ihre Substanz hatten. Diese Substanz ist aber nunmehr herausgetreten; sie ist die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes, welche es dem einzelnen Princip nicht gestattet, sich zu isoliren und in sich selbst zum Ganzen zu machen, sondern diese Momente alle in sich versammelnd und zusammenhaltend schreitet sie in diesem gesammten Reichthum ihres wirklichen Geistes fort und alle seine besonderen Momente nehmen und empfangen gemeinschaftlich die gleiche Bestimmtheit des Ganzen in sich. — Dieser seiner selbst gewisse Geist und seine Bewegung ist ihre wahrhafte Wirklichkeit und das An- und Fürsichseyn, das jedem Einzelnen zukommt. — Wenn also die bisherige Eine Reihe in ihrem Fortschreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen sich wieder in Eine Länge fortsetzte, so ist sie nunmehr gleichsam an diesen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in viele Linien zerfallen, welche in Einen Bund zusammengefaßt sich zugleich symmetrisch vereinen, so daß die gleichen Unterschiede, in welche jede besondere innerhalb ihrer sich gestaltete, zusammentreffen. — Es erhellt übrigens aus der ganzen Darstellung von selbst, wie diese hier vorgestellte Beiordnung der allgemeinen Richtungen zu verstehen ist, daß es überflüssig wird, die Bemerkung zu machen, daß diese Unterschiede wesentlich nur als Momente des Werdens, nicht als Theile zu fassen sind; an dem wirklichen Geiste sind sie Attribute seiner Substanz; an der Religion aber vielmehr nur Prädikate des Subjekts. — Eben so sind an sich oder für uns wohl alle Formen überhaupt im Geiste und in jedem enthalten; aber es kommt bei seiner Wirklichkeit überhaupt allein darauf an, welche Bestimmtheit für ihn

in seinem Bewußtseyn ist, in welcher er sein Selbst ausgedrückt oder in welcher Gestalt er sein Wesen weiß.

Der Unterschied, der zwischen dem wirklichen Geiste und ihm, der sich als Geist weiß, oder zwischen sich selbst als Bewußtseyn und als Selbstbewußtseyn gemacht wurde, ist in dem Geiste aufgehoben, der sich nach seiner Wahrheit weiß; sein Bewußtseyn und sein Selbstbewußtseyn sind ausgeglichen. Wie aber hier die Religion erst unmittelbar ist, ist dieser Unterschied noch nicht in den Geist zurückgegangen. Es ist nur der Begriff der Religion gesetzt; in diesem ist das Wesen das Selbstbewußtseyn, das sich alle Wahrheit ist und in dieser alle Wirklichkeit enthält. Dieses Selbstbewußtseyn hat als Bewußtseyn sich zum Gegenstande; der erst sich unmittelbar wissende Geist ist sich also Geist in der Form der Unmittelbarkeit und die Bestimmtheit der Gestalt, worin er sich erscheint, ist die des Seyns. Dieß Seyn ist zwar weder mit der Empfindung oder dem mannigfaltigen Stoffe, noch mit sonstigen einseitigen Momenten Zwecken und Bestimmungen erfüllt, sondern mit dem Geiste, und wird von sich als alle Wahrheit und Wirklichkeit gewußt. Diese Erfüllung ist auf diese Weise ihrer Gestalt, er als Wesen seinem Bewußtseyn nicht gleich. Er ist erst als absoluter Geist wirklich, indem er, wie er in der Gewißheit seiner selbst, sich auch in seiner Wahrheit ist, oder die Extreme, in die er sich als Bewußtseyn theilt, in Geistsgestalt für einander sind. Die Gestaltung, welche der Geist als Gegenstand seines Bewußtseyns annimmt, bleibt von der Gewißheit des Geistes als von der Substanz erfüllt; durch diesen Inhalt verschwindet dieß, daß der Gegenstand zur reinen Gegenständlichkeit, zur Form der Negativität des Selbstbewußtseyns herabsänke. Die unmittelbare Einheit des Geistes mit sich selbst ist die Grundlage oder reines Bewußtseyn, innerhalb dessen das Bewußtseyn aus einander tritt. Auf dieseW eise in sein reines Selbstbewußtseyn eingeschlossen existirt

er in der Religion nicht als der Schöpfer einer Natur überhaupt; sondern was er in dieser Bewegung hervorbringt, sind seine Gestalten als Geister, die zusammen die Vollständigkeit seiner Erscheinung ausmachen und diese Bewegung selbst ist das Werden seiner vollkommenen Wirklichkeit durch die einzelnen Seiten derselben, oder seine unvollkommenen Wirklichkeiten.

Die erste Wirklichkeit desselben ist der Begriff der Religion selbst, oder sie als unmittelbare und also natürliche Religion; in ihr weiß der Geist sich als seinen Gegenstand in natürlicher oder unmittelbarer Gestalt. Die zweite aber ist nothwendig diese, sich in der Gestalt der aufgehobenen Natürlichkeit oder des Selbsts zu wissen. Sie ist also die künstliche Religion; denn zur Form des Selbsts erhebt sich die Gestalt durch das Hervorbringen des Bewußtseyns, wodurch dieses in seinem Gegenstande sein Thun oder das Selbst anschaut. Die dritte endlich hebt die Einseitigkeit der beiden ersten auf; das Selbst ist eben so wohl ein unmittelbares als die Unmittelbarkeit Selbst ist. Wenn in der ersten der Geist überhaupt in der Form des Bewußtseyns, in der zweiten — des Selbstbewußtseyns ist, so ist er in der dritten in der Form der Einheit beider; er hat die Gestalt des An- und Fürsichseyns; und indem er also vorgestellt ist, wie er an und für sich ist, so ist dieß die offenbare Religion. Obwohl er aber in ihr zu seiner wahren Gestalt gelangt, so ist eben die Gestalt selbst und die Vorstellung noch die unüberwundene Seite, von der er in den Begriff übergehen muß, um die Form der Gegenständlichkeit in ihm ganz aufzulösen, in ihm, der eben so dieß sein Gegentheil in sich schließt. Alsdann hat der Geist den Begriff seiner selbst erfaßt, wie wir nur erst ihn erfaßt haben, und seine Gestalt oder das Element seines Daseyns, indem sie der Begriff ist, ist er selbst.

A.

Natürliche Religion.

Der den Geist wissende Geist ist Bewußtseyn seiner selbst und ist sich in der Form des Gegenständlichen, er ist; und ist zugleich das Fürsichseyn. Er ist für sich, er ist die Seite des Selbstbewußtseyns und zwar gegen die Seite seines Bewußtseyns oder des sich auf sich als Gegenstand Beziehens. In seinem Bewußtseyn ist die Entgegensetzung und hierdurch die Bestimmtheit der Gestalt, in welcher er sich erscheint und weiß. Um diese ist es in dieser Betrachtung der Religion allein zu thun, denn sein ungestaltetes Wesen oder sein reiner Begriff hat sich schon ergeben. Der Unterschied des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns fällt aber zugleich innerhalb des letztern; die Gestalt der Religion enthält nicht das Daseyn des Geistes, wie er vom Gedanken freie Natur, noch wie er vom Daseyn freier Gedanke ist; sondern sie ist das im Denken erhaltene Daseyn, so wie ein Gedachtes, das sich da ist. — Nach der Bestimmtheit dieser Gestalt, in welcher der Geist sich weiß, unterscheidet sich eine Religion von einer andern; allein es ist zugleich zu bemerken, daß die Darstellung dieses seines Wissens von sich nach dieser einzelnen Bestimmtheit in der That nicht das Ganze einer wirklichen Religion erschöpft. Die Reihe der verschiedenen Religionen, die sich ergeben werden, stellt eben so sehr wieder nur die verschiedenen Seiten einer einzigen und zwar jeder einzelnen dar und die Vorstellungen, welche eine wirkliche Religion vor einer andern auszuzeichnen scheinen, kommen in jeder vor. Allein zugleich muß die Verschiedenheit auch als eine Verschiedenheit der Religion betrachtet werden. Denn indem der Geist sich im Unterschiede seines Bewußtseyns und seines Selbstbewußtseyns befindet, so hat die Bewegung das Ziel, diesen Hauptunterschied aufzuheben und der Gestalt, die Gegenstand des Bewußtseyns ist, die Form des Selbstbewußtseyns zu geben. Dieser Unterschied ist aber nicht

dadurch schon aufgehoben, daß die Gestalten, die jenes enthält, auch das Moment des Selbsts an ihnen haben und der Gott als Selbstbewußtseyn vorgestellt wird. Das vorgestellte Selbst ist nicht das wirkliche; daß es, wie jede andere nähere Bestimmung der Gestalt, dieser in Wahrheit angehöre, muß es Theils durch das Thun des Selbstbewußtseyns in sie gesetzt werden, Theils muß die niedrige Bestimmung von der höheren aufgehoben und begriffen zu seyn sich zeigen. Denn das Vorgestellte hört nur dadurch auf, vorgestelltes und seinem Wissen fremd zu seyn, daß das Selbst es hervorgebracht hat, und also die Bestimmung des Gegenstandes als die seinige, somit sich in ihm anschaut. — Durch diese Thätigkeit ist die niedrigere Bestimmung zugleich verschwunden; denn das Thun ist das negative, das sich auf Kosten eines Andern ausführt; insofern sie auch noch vorkommt, so ist sie in die Unwesentlichkeit zurückgetreten; so wie dagegen, wo die niedrigere noch herrschend ist, die höhere aber auch vorkommt, die eine selbstlos neben der andern Platz hat. Wenn daher die verschiedenen Vorstellungen innerhalb einer einzelnen Religion zwar die ganze Bewegung ihrer Formen darstellen, so ist der Charakter einer jeden durch die besondere Einheit des Bewußtseyns und des Selbstbewußtseyns bestimmt, das ist, dadurch daß das letztere die Bestimmung des Gegenstandes des erstern in sich gefaßt, sie durch sein Thun sich vollkommen angeeignet und sie als die wesentliche gegen die andern weiß. — Die Wahrheit des Glaubens an eine Bestimmung des religiösen Geistes zeigt sich darin, daß der wirkliche Geist so beschaffen ist, wie die Gestalt, in der er sich in der Religion anschaut, — wie z. B. die Menschwerdung Gottes, die in der morgenländischen Religion vorkommt, keine Wahrheit hat, weil ihr wirklicher Geist ohne diese Versöhnung ist. — Hierher gehört es nicht, von der Totalität der Bestimmungen zu der einzelnen zurückzukehren und zu zeigen, in welcher Gestalt innerhalb ihrer und ihrer beson=

dern Religion die Vollständigkeit der übrigen enthalten ist. Die höhere Form unter eine niedrigere zurückgestellt entbehrt ihrer Bedeutung für den selbstbewußten Geist, gehört ihm nur oberflächlich und seiner Vorstellung an. Sie ist in ihrer eigenthümlichen Bedeutung und da zu betrachten, wo sie Princip dieser besondern Religion und durch ihren wirklichen Geist bewährt ist.

a. Das Lichtwesen.

Der Geist, als das Wesen, welches Selbstbewußtseyn ist, — oder das selbstbewußte Wesen, welches alle Wahrheit ist und alle Wirklichkeit als sich selbst weiß, ist gegen die Realität, die er in der Bewegung seines Bewußtseyns sich giebt, nur erst sein Begriff, und dieser Begriff ist gegen den Tag dieser Entfaltung die Nacht seines Wesens, gegen das Daseyn seiner Momente als selbstständiger Gestalten das schöpferische Geheimniß seiner Geburt. Dieß Geheimniß hat in sich selbst seine Offenbarung; denn das Daseyn hat in diesem Begriffe seine Nothwendigkeit, weil er der sich wissende Geist ist, also in seinem Wesen das Moment hat, Bewußtseyn zu seyn und sich gegenständlich vorzustellen. — Es ist das reine Ich, das in seiner Entäußerung, in sich als allgemeinem Gegenstande die Gewißheit seiner selbst hat, oder dieser Gegenstand ist für es die Durchdringung alles Denkens und aller Wirklichkeit.

In der unmittelbaren ersten Entzweiung des sich wissenden absoluten Geistes hat seine Gestalt diejenige Bestimmung, welche dem unmittelbaren Bewußtseyn oder der sinnlichen Gewißheit zukommt. Er schaut sich in der Form des Seyns an, jedoch nicht des geistlosen mit zufälligen Bestimmungen der Empfindung erfüllten Seyns, das der sinnlichen Gewißheit angehört, sondern es ist das mit dem Geiste erfüllte Seyn. Es schließt eben so die Form in sich, welche an dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn vorkam, die Form des Herrn gegen das von seinem Gegenstande zurücktretende Selbstbewußtseyn des Geistes. — Dieß mit dem Begriffe des Geistes erfüllte Seyn

ist also die Gestalt der einfachen Beziehung des Geistes auf sich selbst, oder die Gestalt der Gestaltlosigkeit. Sie ist vermöge dieser Bestimmung das reine alles enthaltende und erfüllende Lichtwesen des Aufgangs, das sich in seiner formlosen Substantialität erhält. Sein Andersseyn ist das eben so einfache Negative, die Finsterniß; die Bewegungen seiner eignen Entäußerung, seine Schöpfungen in dem widerstandlosen Elemente seines Andersseyns sind Lichtgüsse, sie sind in ihrer Einfachheit zugleich sein Fürsichwerden und Rückkehr aus seinem Daseyn, die Gestaltung verzehrende Feuerströme. Der Unterschied, den es sich giebt, wuchert zwar in der Substanz des Daseyns fort und gestaltet sich zu den Formen der Natur; aber die wesentliche Einfachheit seines Denkens schweift bestandlos und unverständig in ihnen umher, erweitert ihre Grenzen zum Maaßlosen und löst ihre zur Pracht gesteigerte Schönheit in ihrer Erhabenheit auf.

Der Inhalt, den dieß reine Seyn entwickelt, oder sein Wahrnehmen ist daher ein wesenloses Beiherspielen an dieser Substanz, die nur aufgeht, ohne in sich niederzugehen, Subjekt zu werden und durch das Selbst ihre Unterschiede zu befestigen. Ihre Bestimmungen sind nur Attribute, die nicht zur Selbstständigkeit gedeihen sondern nur Namen des vielnamigen Einen bleiben. Dieses ist mit den mannigfachen Kräften des Daseyns und den Gestalten der Wirklichkeit als mit einem selbstlosen Schmucke angekleidet; sie sind nur eignen Willens entbehrende Boten seiner Macht, Anschauungen seiner Herrlichkeit und Stimmen seines Preises.

Dieß taumelnde Leben aber muß sich zum Fürsichseyn bestimmen und seinen verschwindenden Gestalten Bestehen geben. Das unmittelbare Seyn, in welchem es sich seinem Bewußtseyn gegenüberstellt, ist selbst die negative Macht, die seine Unterschiede auflöst. Es ist also in Wahrheit das Selbst; und der Geist geht darum dazu über, sich in der Form des

Selbsts zu wissen. Das reine Licht wirft seine Einfachheit als eine Unendlichkeit von Formen auseinander und giebt sich dem Fürsichseyn zum Opfer dar, daß das Einzelne sich das Bestehen an seiner Substanz nehme.

b. Die Pflanze und das Thier.

Der selbstbewußte Geist, der aus dem gestaltlosen Wesen in sich gegangen oder seine Unmittelbarkeit zum Selbst überhaupt erhoben, bestimmt seine Einfachheit als eine Mannigfaltigkeit des Fürsichseyns und ist die Religion der geistigen Wahrnehmung, worin er in die zahllose Vielheit schwächerer und kräftigerer reicherer und ärmerer Geister zerfällt. Dieser Pantheismus, zunächst das ruhige Bestehen dieser Geisteratomen, wird zur feindseligen Bewegung in sich selbst. Die Unschuld der Blumenreligion, die nur selbstlose Vorstellung des Selbsts ist, geht in den Ernst des kämpfenden Lebens, in die Schuld der Thierreligion, die Ruhe und Ohnmacht der anschauenden Individualität in das zerstörende Fürsichseyn über. — Es hilft nichts, den Dingen der Wahrnehmung den Tod der Abstraktion genommen und sie zu Wesen geistiger Wahrnehmung erhoben zu haben; die Beseelung dieses Geisterreichs hat ihn durch die Bestimmtheit und die Negativität an ihr, die über die unschuldige Gleichgültigkeit derselben übergreift. Durch sie wird die Zerstreuung in die Mannigfaltigkeit der ruhigen Pflanzen-Gestalten eine feindselige Bewegung, worin sich der Haß ihres Fürsichseyns aufreibt. — Das wirkliche Selbstbewußtseyn dieses zerstreuten Geistes ist eine Menge vereinzelter ungeselliger Völkergeister, die in ihrem Hasse sich auf den Tod bekämpfen und bestimmter Thiergestalten als ihres Wesens sich bewußt werden, denn sie sind nichts anderes als Thiergeister, sich absondernde ihrer ohne Allgemeinheit bewußte Thierleben.

In diesem Hasse reibt sich aber die Bestimmtheit des rein negativen Fürsichseyns auf und durch diese Bewegung des Begriffs tritt der Geist in eine andere Gestalt. Das aufge-

hobne Fürsichseyn ist die Form des Gegenstandes, die durch das Selbst hervorgebracht oder die vielmehr das hervorgebrachte, sich aufreibende d. h. zum Dinge werdende Selbst ist. Ueber die nur zerreißenden Thiergeister behält daher der Arbeitende die Oberhand, dessen Thun nicht nur negativ sondern beruhigt und positiv ist. Das Bewußtseyn des Geistes ist also nunmehr die Bewegung, die über das unmittelbare Ansichseyn wie über das abstrakte Fürsichseyn hinaus ist. Indem das Ansich zu einer Bestimmtheit durch den Gegensatz herabgesetzt ist, ist es nicht mehr die eigne Form des absoluten Geistes, sondern eine Wirklichkeit, die sein Bewußtseyn sich entgegengesetzt als das gemeine Daseyn vorfindet, sie aufhebt und eben so nicht nur dieß aufhebende Fürsichseyn ist, sondern auch seine Vorstellung, das zur Form eines Gegenstandes herausgesetzte Fürsichseyn, hervorbringt. Dieß Hervorbringen ist jedoch noch nicht das vollkommne, sondern eine bedingte Thätigkeit und das Formiren eines Vorhandnen.

c. Der Werkmeister.

Der Geist erscheint also hier als der Werkmeister, und sein Thun, wodurch er sich selbst als Gegenstand hervorbringt, aber den Gedanken seiner noch nicht erfaßt hat, ist ein instinktartiges Arbeiten, wie die Bienen ihre Zellen bauen.

Die erste Form, weil sie die unmittelbare ist, ist sie die abstrakte des Verstandes und das Werk noch nicht an ihm selbst vom Geiste erfüllt. Die Krystalle der Pyramiden und Obelisken, einfache Verbindungen gerader Linien mit ebnen Oberflächen und gleichen Verhältnissen der Theile, an denen die Inkommensurabilität des Runden vertilgt ist, sind die Arbeiten dieses Werkmeisters der strengen Form. Um der bloßen Verständigkeit der Form willen ist sie nicht ihre Bedeutung an ihr selbst, nicht das geistige Selbst. Die Werke empfangen also nur den Geist entweder in sich als einen fremden abgeschiednen Geist, der seine lebendige Durchdringung mit der Wirklichkeit

verlassen, selbst todt in diese des Lebens entbehrenden Krystalle einkehrt; — oder sie beziehen sich äußerlich auf ihn als auf einen solchen, der selbst äußerlich und nicht als Geist da ist — als auf das aufgehende Licht, das seine Bedeutung auf sie wirft.

Die Trennung, von welcher der arbeitende Geist ausgeht, des Ansichseyns, das zum Stoffe wird, den er verarbeitet, — und des Fürsichseyns, welche die Seite des arbeitenden Selbstbewußtseyns ist, ist ihm in seinem Werke gegenständlich geworden. Seine fernere Bemühung muß dahin gehen, diese Trennung der Seele und des Leibes aufzuheben, jene an ihr selbst zu bekleiden und zu gestalten, diesen aber zu beseelen. Beide Seiten, indem sie einander näher gebracht werden, behalten dabei die Bestimmtheit des vorgestellten Geistes und seiner umgebenden Hülle gegen einander; seine Einigkeit mit sich selbst enthält diesen Gegensatz der Einzelnheit und Allgemeinheit. Indem das Werk in seinen Seiten sich selbst nähert, so geschieht dadurch zugleich auch das Andere, daß es dem arbeitenden Selbstbewußtseyn näher tritt und dieses zum Wissen seiner, wie es an und für sich ist, in dem Werke gelangt. So aber macht es nur erst die abstrakte Seite der Thätigkeit des Geistes aus, welche nicht in sich selbst noch ihren Inhalt, sondern an seinem Werke, das ein Ding ist, weiß. Der Werkmeister selbst, der ganze Geist, ist noch nicht erschienen, sondern ist das noch innere verborgne Wesen, welches als Ganzes, nur zerlegt in das thätige Selbstbewußtseyn und in seinen hervorgebrachten Gegenstand, vorhanden ist.

Die umgebende Behausung also, die äußere Wirklichkeit, die nur erst in die abstrakte Form des Verstandes erhoben ist, arbeitet der Werkmeister zur beseeltern Form aus. Er verwendet das Pflanzenleben dazu, das nicht mehr wie dem frühern unmächtigen Pantheismus heilig ist, sondern von ihm, der sich als das fürsichseyende Wesen erfaßt, als etwas Brauchbares genommen und zur Außenseite und Zierde zurückgesetzt wird. Es

wird aber nicht unverändert verwendet, sondern der Arbeiter der selbstbewußten Form vertilgt zugleich die Vergänglichkeit, welche die unmittelbare Existenz dieses Lebens an ihm hat, und nähert seine organischen Formen den strengern und allgemeinern des Gedankens. Die organische Form, die freigelassen in der Besonderheit fortwuchert, ihrer Seits von der Form des Gedankens unterjocht, erhebt anderer Seits diese geradlinigten und ebnen Gestalten zur beseeltern Rundung, — eine Vermischung, welche die Wurzel der freien Architektur wird.

Diese Wohnung, die Seite des allgemeinen Elements oder der unorganischen Natur des Geistes schließt nun auch eine Gestalt der Einzelnheit in sich, die den vorher von dem Daseyn abgeschiednen ihm innern oder äußerlichen Geist der Wirklichkeit näher bringt und dadurch das Werk dem thätigen Selbstbewußtseyn gleicher macht. Der Arbeiter greift zuerst zur Form des Fürsichseyns überhaupt, zur Thiergestalt. Daß er sich seiner nicht mehr unmittelbar im Thierleben bewußt ist, beweist er dadurch, daß er gegen dieses sich als die hervorbringende Kraft konstituirt und in ihm als seinem Werke sich weiß; wodurch sie zugleich eine aufgehobne und die Hieroglyphe einer andern Bedeutung, eines Gedankens wird. Daher wird sie auch nicht mehr allein und ganz vom Arbeiter gebraucht, sondern mit der Gestalt des Gedankens, mit der menschlichen, vermischt. Noch fehlt dem Werke aber die Gestalt und Daseyn, worin das Selbst als Selbst existirt; — es fehlt ihm noch dieß, an ihm selbst es auszusprechen, daß es eine innere Bedeutung in sich schließt, es fehlt ihm die Sprache, das Element, worin der erfüllende Sinn selbst vorhanden ist. Das Werk daher, wenn es sich von dem Thierischen auch ganz gereinigt und die Gestalt des Selbstbewußtseyns allein an ihm trägt, ist die noch tonlose Gestalt, die des Strahls der aufgehenden Sonne bedarf, um Ton zu haben, der vom Lichte er-

zeugt auch nur Klang und nicht Sprache ist, nur ein äußeres Selbst, nicht das innere zeigt.

Diesem äußern Selbst der Gestalt steht die andere gegenüber, welche anzeigt, ein Inneres an ihr zu haben. Die in ihr Wesen zurückgehende Natur setzt ihre lebendige sich vereinzelnde und in ihrer Bewegung sich verwirrende Mannigfaltigkeit zu einem unwesentlichen Gehäuse herab, das die Decke des Innern ist; und dieses Innere ist zunächst noch die einfache Finsterniß, das Unbewegte, der schwarze formlose Stein.

Beide Darstellungen enthalten die Innerlichkeit und das Daseyn, — die beiden Momente des Geistes; und beide Darstellungen beide zugleich in entgegengesetztem Verhältnisse, das Selbst sowohl als Inneres wie als Aeußeres. Beides ist zu vereinigen. — Die Seele der menschlich geformten Bildsäule kommt noch nicht aus dem Innern, ist noch nicht die Sprache, das Daseyn, das an ihm selbst innerlich ist, — und das Innere des vielformigen Daseyns ist noch das Tonlose, sich nicht in sich selbst Unterscheidende und von seinem Aeußern, dem alle Unterschiede gehören, noch Getrennte. — Der Werkmeister vereint daher beides in der Vermischung der natürlichen und der selbstbewußten Gestalt, und diese zweideutigen sich selbst räthselhaften Wesen, das Bewußte ringend mit dem Bewußtlosen, das einfache Innere mit dem vielgestalteten Aeußern, die Dunkelheit des Gedankens mit der Klarheit der Aeußerung paarend, brechen in die Sprache tiefer schwerverständlicher Weisheit aus.

In diesem Werke hört die instinktartige Arbeit auf, die dem Selbstbewußtseyn gegenüber das bewußtlose Werk erzeugte; denn in ihm kommt der Thätigkeit des Werkmeisters, welche das Selbstbewußtseyn ausmacht, ein eben so selbstbewußtes sich aussprechendes Inneres entgegen. Er hat sich darin zu der Entzweiung seines Bewußtseyns emporgearbeitet, worin der Geist dem Geiste begegnet. In dieser Einheit des selbstbewußten Geistes mit sich selbst, insofern er sich Gestalt und Gegenstand

seines Bewußtseyns ist, reinigen sich also seine Vermischungen mit der bewußtlosen Weise der unmittelbaren Naturgestalt. Diese Ungeheuer an Gestalt Rede und That lösen sich zur geistigen Gestaltung auf, — einem Aeußern, das in sich gegangen, — einem Innern, das sich aus sich und an sich selbst äußert; zum Gedanken, der sich gebährendes und seine Gestalt ihm gemäß erhaltendes und klares Daseyn ist. Der Geist ist Künstler.

B.

Die Kunst-Religion.

Der Geist hat seine Gestalt, in welcher er für sein Bewußtseyn ist, in die Form des Bewußtseyns selbst erhoben und bringt eine solche sich hervor. Der Werkmeister hat das synthetische Arbeiten, das Vermischen der fremdartigen Formen des Gedankens und des Natürlichen aufgegeben; indem die Gestalt die Form der selbstbewußten Thätigkeit gewonnen, ist er geistiger Arbeiter geworden.

Fragen wir darnach, welches der wirkliche Geist ist, der in der Kunstreligion das Bewußtseyn seines absoluten Wesens hat, so ergiebt sich, daß es der sittliche oder der wahre Geist ist. Er ist nicht nur die allgemeine Substanz aller Einzelnen, sondern indem sie für das wirkliche Bewußtseyn die Gestalt des Bewußtseyns hat, so heißt dieß soviel, daß sie, die Individualisation hat, von ihnen als ihr eignes Wesen und Werk gewußt wird. Weder ist sie so für sie das Lichtwesen, in dessen Einheit das Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns nur negativ, nur vergehend enthalten ist und den Herrn seiner Wirklichkeit anschaut, — noch ist sie das rastlose Verzehren sich hassender Völker, — noch die Unterjochung derselben zu Kasten, die zusammen den Schein der Organisation eines vollendeten Ganzen ausmachen, dem aber die allgemeine Freiheit der Individuen fehlt. Sondern er ist das freie Volk, worin die Sitte

die Substanz aller ausmacht, deren Wirklichkeit und Daseyn alle und jeder Einzelne als seinen Willen und That weiß.

Die Religion des sittlichen Geistes ist aber seine Erhebung über seine Wirklichkeit, das Zurückgehen aus seiner Wahrheit in das reine Wissen seiner selbst. Indem das sittliche Volk in der unmittelbaren Einheit mit seiner Substanz lebt und das Princip der reinen Einzelnheit des Selbstbewußtseyns nicht an ihm hat, so tritt seine Religion in ihrer Vollendung erst im Scheiden von seinem Bestehen auf. Denn die Wirklichkeit der sittlichen Substanz beruht Theils auf ihrer ruhigen Unwandelbarkeit gegen die absolute Bewegung des Selbstbewußtseyns, und hiermit darauf daß dieses noch nicht aus seiner ruhigen Sitte und seinem festen Vertrauen in sich gegangen ist; — Theils auf seiner Organisation in eine Vielheit von Rechten und Pflichten, so wie in die Vertheilung in die Massen der Stände und ihres besondern Thuns, das zum Ganzen zusammenwirkt; — hiermit darauf daß der Einzelne mit der Beschränkung seines Daseyns zufrieden ist und den schrankenlosen Gedanken seines freien Selbsts noch nicht erfaßt hat. Aber jenes ruhige unmittelbare Vertrauen zur Substanz geht in das Vertrauen zu sich und in die Gewißheit seiner selbst zurück und die Vielheit der Rechte und Pflichten wie das beschränkte Thun ist dieselbe dialektische Bewegung des Sittlichen als die Vielheit der Dinge und ihrer Bestimmungen, — eine Bewegung, die nur in der Einfachheit des seiner gewissen Geistes ihre Ruhe und Festigkeit findet. — Die Vollendung der Sittlichkeit zum freien Selbstbewußtseyn und das Schicksal der sittlichen Welt ist daher die in sich gegangene Individualität, der absolute Leichtsinn des sittlichen Geistes, der alle festen Unterschiede seines Bestehens und die Massen seiner organischen Gliederung in sich aufgelöst und vollkommen seiner sicher zur schrankenlosen Freudigkeit und zum freisten Genusse seiner selbst gelangt ist. Diese einfache Gewißheit des Geistes

in sich ist das Zweideutige, ruhiges Bestehen und feste Wahrheit, — so wie absolute Unruhe und das Vergehen der Sittlichkeit zu seyn. Sie schlägt aber in das letztre um, denn die Wahrheit des sittlichen Geistes ist nur erst noch dieß substantielle 'Wesen und Vertrauen, worin das Selbst sich nicht als freie Einzelnheit weiß und das daher in dieser Innerlichkeit oder in dem Freiwerden des Selbsts zu Grunde geht. Indem also das Vertrauen gebrochen, die Substanz des Volks in sich geknickt ist, so ist der Geist, der die Mitte von bestandlosen Extremen war, nunmehr in das Extrem des sich als Wesen erfassenden Selbstbewußtseyns herausgetreten. Dieses ist der in sich gewisse Geist, der über den Verlust seiner Welt trauert und sein Wesen, über die Wirklichkeit erhoben, nun aus der Reinheit des Selbsts hervorbringt.

In solcher Epoche tritt die absolute Kunst hervor; früher ist sie das instinktartige Arbeiten, das ins Daseyn versenkt aus ihm heraus und in es hineinarbeitet, nicht an der freien Sittlichkeit seine Substanz und daher auch zum arbeitenden Selbst nicht die freie geistige Thätigkeit hat. Später ist der Geist über die Kunst hinaus, um seine höhere Darstellung zu gewinnen; — nämlich nicht nur die aus dem Selbst geborne Substanz, sondern in seiner Darstellung als Gegenstand dieses Selbst zu seyn, nicht nur aus seinem Begriffe sich zu gebähren, sondern seinen Begriff selbst zur Gestalt zu haben, so daß der Begriff und das erzeugte Kunstwerk sich gegenseitig als ein und dasselbe wissen.

Indem also die sittliche Substanz aus ihrem Daseyn sich in ihr reines Selbstbewußtseyn zurückgenommen, so ist dieses die Seite des Begriffs oder der Thätigkeit, mit welcher der Geist sich als Gegenstand hervorbringt. Sie ist reine Form, weil der Einzelne im sittlichen Gehorsam und Dienste sich alles bewußtlose Daseyn und feste Bestimmung so abgearbeitet hat, wie die Substanz selbst dieß flüssige Wesen geworden ist.

Diese Form ist die Nacht, worin die Substanz verrathen ward und sich zum Subjekte machte; aus dieser Nacht der reinen Gewißheit seiner selbst ist es, daß der sittliche Geist als die von der Natur und seinem unmittelbaren Daseyn befreite Gestalt aufersteht.

Die Existenz des reinen Begriffs, in den der Geist aus seinem Körper geflohen, ist ein Individuum, das er sich zum Gefäße seines Schmerzes erwählt. Er ist an diesem, als sein Allgemeines und seine Macht, von welcher es Gewalt leidet, — als sein Pathos, dem hingegeben sein Selbstbewußtseyn die Freiheit verliert. Aber jene positive Macht der Allgemeinheit wird vom reinen Selbst des Individuums, als der negativen Macht, bezwungen. Diese reine Thätigkeit, ihrer unverlierbaren Kraft bewußt, ringt mit dem ungestalteten Wesen; Meister darüber werdend hat sie das Pathos zu ihrem Stoffe gemacht und sich ihren Inhalt gegeben, und diese Einheit tritt als Werk heraus, der allgemeine Geist individualisirt und vorgestellt.

a. Das abstrakte Kunstwerk.

Das erste Kunstwerk ist als das unmittelbare, das abstrakte und einzelne. Seiner Seits hat es sich aus der unmittelbaren und gegenständlichen Weise dem Selbstbewußtseyn entgegen zu bewegen, wie anderer Seits dieses für sich im Kultus darauf geht, die Unterscheidung aufzuheben, die es sich zuerst gegen seinen Geist giebt, und hierdurch das an ihm selbst belebte Kunstwerk hervorzubringen.

Die erste Weise, in welcher der künstlerische Geist seine Gestalt und sein thätiges Bewußtseyn am weitesten von einander entfernt, ist die unmittelbare, daß jene als Ding überhaupt da ist. — Sie zerfällt an ihr in den Unterschied der Einzelnheit, welche die Gestalt des Selbsts an ihr hat, — und der Allgemeinheit, welche das unorganische Wesen in Bezug auf die Gestalt, als seine Umgebung und Behausung, darstellt. Diese gewinnt durch die Erhebung des Ganzen in den reinen Begriff

ihre reine dem Geiste angehörige Form. Sie ist weder der verständige Krystall, der das Todte behaust oder von der äußerlichen Seele beschienen wird, — noch die aus der Pflanze erst hervorgehende Vermischung der Formen der Natur und des Gedankens, dessen Thätigkeit hierin noch ein *Nachahmen* ist. Sondern der Begriff streift das ab, was von der Wurzel dem Geäste und Geblätter den Formen noch anklebt und reinigt sie zu Gebilden, worin das Geradlinigte und Ebene des Krystalls in inkommensurable Verhältnisse erhoben ist, so daß die Beseelung des Organischen in die abstrakte Form des Verstandes aufgenommen und zugleich ihr Wesen, die Inkommensurabilität, für den Verstand erhalten wird.

Der inwohnende Gott aber ist der aus dem Thiergehäuse hervorgezogne schwarze Stein, der mit dem Lichte des Bewußtseyns durchdrungen ist. Die menschliche Gestalt streift das Thierische, mit der sie vermischt war, ab; das Thier ist für den Gott nur eine zufällige Verkleidung; es tritt neben seine wahre Gestalt und gilt für sich nichts mehr, sondern ist zur Bedeutung eines Andern, zum bloßen Zeichen, herabgesunken. Die Gestalt des Gottes streift eben dadurch an ihr selbst auch die Bedürftigkeit der natürlichen Bedingungen des thierischen Daseyns ab und deutet die innerlichen Anstalten des organischen Lebens in ihre Oberfläche verschmolzen und nur dieser angehörig an. — Das *Wesen* des Gottes aber ist die Einheit des allgemeinen Daseyns der Natur und des selbstbewußten Geistes, der in seiner Wirklichkeit jenem gegenüber stehend erscheint. Zugleich zunächst eine *einzelne* Gestalt, ist sein Daseyn eines der Elemente der Natur, so wie seine selbstbewußte Wirklichkeit ein einzelner Volksgeist. Aber jenes ist in dieser Einheit das in den Geist reflektirte Element, die durch den Gedanken verklärte mit dem selbstbewußten Leben geeinte Natur. Die Göttergestalt hat darum ihr Naturelement als ein aufgehobnes, als eine dunkle Erinnerung in ihr. Das wüste Wesen und der ver-

worrene Kampf des freien Daseyns der Elemente, das unsittliche Reich der Titanen, ist besiegt und an den Saum der sich klar gewordnen Wirklichkeit, an die trüben Grenzen der sich im Geiste findenden und beruhigten Welt verwiesen. Diese alten Götter, in welche das Lichtwesen, mit der Finsterniß zeugend, sich zunächst besondert, der Himmel die Erde der Ocean die Sonne das blinde typhonische Feuer der Erde u. s f. sind durch Gestalten ersetzt, die an ihnen nur noch den dunkel erinnernden Anklang an jene Titanen haben und nicht mehr Naturwesen sondern klare sittliche Geister der selbstbewußten Völker sind.

Diese einfache Gestalt hat also die Unruhe der unendlichen Vereinzelung — ihrer sowohl als des Naturelements, das nur als allgemeines Wesen nothwendig, in seinem Daseyn und Bewegung aber sich zufällig verhält, — wie ihrer als des Volks, das in die besonderen Massen des Thuns und in die individuellen Punkte des Selbstbewußtseyns zerstreut ein Daseyn mannigfaltigen Sinnes und Thuns hat — an sich vertilgt und in ruhige Individualität zusammenbefaßt. Es steht ihr daher das Moment der Unruhe, ihr — dem Wesen das Selbstbewußtseyn gegenüber, das als die Geburtsstätte derselben für sich nichts übrig behielt, als die reine Thätigkeit zu seyn. Was der Substanz angehört, gab der Künstler ganz seinem Werke mit, sich selbst aber als einer bestimmten Individualität in seinem Werke keine Wirklichkeit; er konnte ihm die Vollendung nur dadurch ertheilen, daß er seiner Besonderheit sich entäußerte und zur Abstraktion des reinen Thuns sich entkörperte und steigerte. — In dieser ersten unmittelbaren Erzeugung ist die Trennung des Werks und seiner selbstbewußten Thätigkeit noch nicht wieder vereinigt; das Werk ist daher nicht für sich das wirklich beseelte, sondern es ist Ganzes nur mit seinem Werden zusammen. Das Gemeine an dem Kunstwerke, daß es im Bewußtseyn erzeugt und von Menschenhänden gemacht

ist, ist das Moment des als Begriff existirenden Begriffs, der ihm gegenübertritt. Und wenn dieser, als Künstler oder als Betrachter, das Kunstwerk als an ihm selbst absolut beseelt auszusprechen und sich, den Thuenden oder Schauenden, zu vergessen uneigennützig genug ist, so muß hiergegen der Begriff des Geistes festgehalten werden, der des Moments nicht entbehren kann, seiner selbst bewußt zu seyn. Dieß Moment aber steht dem Werke gegenüber, weil er in dieser seiner ersten Entzweiung beiden Seiten ihre abstrakten Bestimmungen des Thuns und Dingseyns gegen einander giebt, und ihre Rückkehr in die Einheit, von der sie ausgingen, noch nicht zu Stande gekommen ist.

Der Künstler erfährt also an seinem Werke, daß er kein ihm gleiches Wesen hervorbrachte. Es kommt ihm zwar daraus ein Bewußtseyn so zurück, daß eine bewundernde Menge es als den Geist, der ihr Wesen ist, verehrt. Aber diese Beseelung, indem sie ihm sein Selbstbewußtseyn nur als Bewunderung erwiedert, ist vielmehr ein Bekenntniß, das diese Beseelung an den Künstler ablegt, nicht seines gleichen zu seyn. Indem es ihm als Freudigkeit überhaupt zurückkommt, findet er darin nicht den Schmerz seiner Bildung und Zeugung, nicht die Anstrengung seiner Arbeit. Sie mögen das Werk auch noch beurtheilen oder ihm Opfer bringen auf welche Art es sey, ihr Bewußtseyn darein legen, — wenn sie sich mit ihrer Kenntniß darüber setzen, weiß er, wie viel mehr seine That als ihr Verstehen und Reden ist; — wenn sie sich darunter setzen und ihr sie beherrschendes Wesen darin erkennen, weiß er sich als den Meister desselben.

Das Kunstwerk erfordert daher ein anderes Element seines Daseyns, der Gott einen andern Hervorgang als diesen, worin er aus der Tiefe seiner schöpferischen Nacht in das Gegentheil, in die Aeußerlichkeit, die Bestimmung des selbstbewußtlosen Dinges herabfällt. Dieß höhere Element ist die Spra-

che, — ein Daseyn, das unmittelbar selbstbewußte Existenz ist. Wie das einzelne Selbstbewußtseyn in ihr da ist, ist es eben so unmittelbar als eine allgemeine Ansteckung; die vollkommne Besonderung des Fürsichseyns ist zugleich die Flüssigkeit und die allgemein mitgetheilte Einheit der vielen Selbst; sie ist die als Seele existirende Seele. Der Gott also, der die Sprache zum Elemente seiner Gestalt hat, ist das an ihm selbst beseelte Kunstwerk, das die reine Thätigkeit, die ihm, der als Ding existirte, gegenüber war, unmittelbar in seinem Daseyn hat. Oder das Selbstbewußtseyn bleibt in dem gegenständlich Werden seines Wesens unmittelbar bei sich. Es ist, so in seinem Wesen bei sich selbst seyend, reines Denken oder die Andacht, deren Innerlichkeit in der Hymne zugleich Daseyn hat. Sie behält die Einzelnheit des Selbstbewußtseyns in ihr und vernommen ist diese Einzelnheit zugleich als allgemeine da; die Andacht in Allen angezündet ist der geistige Strom, der in der Vielfachheit des Selbstbewußtseyns seiner als eines gleichen Thuns Aller und als einfachen Seyns bewußt ist; der Geist hat als dieses allgemeine Selbstbewußtseyn Aller seine reine Innerlichkeit eben so wohl als das Seyn für Andere und das Fürsichseyn der Einzelnen in Einer Einheit.

Diese Sprache unterscheidet sich von einer andern Sprache des Gottes, die nicht die des allgemeinen Selbstbewußtseyns ist. Das Orakel sowohl des Gottes der künstlerischen als der vorhergehenden Religionen ist die nothwendige erste Sprache desselben, denn in seinem Begriffe liegt eben so wohl, daß er das Wesen der Natur als des Geistes ist und daher nicht nur natürliches sondern auch geistiges Daseyn hat. Insofern dieß Moment erst in seinem Begriffe liegt und noch nicht in der Religion realisirt ist, so ist die Sprache für das religiöse Selbstbewußtseyn Sprache eines fremden Selbstbewußtseyns. Das seiner Gemeinde noch fremde Selbstbewußtseyn ist noch nicht so da, wie sein Begriff fordert. Das Selbst ist das einfache und

dadurch schlechthin allgemeine Fürsichseyn; jenes aber, das von dem Selbstbewußtseyn der Gemeinde getrennt ist, ist nur erst ein einzelnes. — Der Inhalt dieser eignen und einzelnen Sprache ergiebt sich aus der allgemeinen Bestimmtheit, in welcher der absolute Geist überhaupt in seiner Religion gesetzt ist. — Der allgemeine Geist des Aufgangs, der sein Daseyn noch nicht besondert hat, spricht also eben so einfache und allgemeine Sätze vom Wesen aus, deren substantieller Inhalt in seiner einfachen Wahrheit erhaben ist, aber um dieser Allgemeinheit willen dem weiter sich fortbildenden Selbstbewußtseyn zugleich trivial erscheint.

Das weiter gebildete Selbst, das sich zum Fürsichseyn erhebt, ist über das reine Pathos der Substanz, über die Gegenständlichkeit des aufgehenden Lichtwesens Meister und weiß jene Einfachheit der Wahrheit als das Ansichseyende, das nicht die Form des zufälligen Daseyns durch eine fremde Sprache hat, sondern als das sichere und ungeschriebene Gesetz der Götter, das ewig lebt und von dem niemand weiß, von wannen es erschien. — Wie die allgemeine Wahrheit, die vom Lichtwesen geoffenbart wurde, hier ins Innere oder Untere zurückgetreten und damit der Form der zufälligen Erscheinung enthoben ist, so ist dagegen in der Kunstreligion, weil die Gestalt des Gottes das Bewußtseyn und damit die Einzelnheit überhaupt angenommen hat, die eigne Sprache des Gottes, der der Geist des sittlichen Volkes ist, das Orakel, das die besondern Angelegenheiten desselben weiß und das Nützliche darüber kund thut. Die allgemeinen Wahrheiten aber, weil sie als das Ansichseyende gewußt werden, vindicirt sich das wissende Denken und die Sprache derselben ist ihm nicht mehr eine fremde sondern die eigne. Wie jener Weise des Alterthums, was gut und schön sey, in seinem eignen Denken suchte, dagegen den schlechten zufälligen Inhalt des Wissens, ob es ihm gut sey mit diesem oder jenem umzugehen, oder ei-

nem Bekannten gut, diese Reise zu machen und dergleichen bedeutungslose Dinge dem Dämon zu wissen überließ: eben so holt das allgemeine Bewußtseyn das Wissen vom Zufälligen von den Vögeln oder von den Bäumen oder von der gährenden Erde, deren Dampf dem Selbstbewußtseyn seine Besonnenheit nimmt; denn das Zufällige ist das Unbesonnene und Fremde, und das sittliche Bewußtseyn läßt sich also auch, wie durch ein Würfeln, auf eine unbesonnene und fremde Weise darüber bestimmen. Wenn der Einzelne durch seinen Verstand sich bestimmt und mit Ueberlegung das wählt, was ihm nützlich sey, so liegt dieser Selbstbestimmung die Bestimmtheit des besondern Charakters zum Grunde; sie ist selbst das Zufällige; und jenes Wissen des Verstandes, was dem Einzelnen nützlich ist, daher ein eben solches Wissen als das jener Orakel oder des Looses; nur daß, wer das Orakel oder Loos befragt, damit die sittliche Gesinnung der Gleichgültigkeit gegen das Zufällige ausdrückt, da jenes hingegen das an sich Zufällige als wesentliches Interesse seines Denkens und Wissens behandelt. Das Höhere als beide aber ist, zwar die Ueberlegung zum Orakel des zufälligen Thuns zu machen, aber diese überlegte Handlung selbst wegen ihrer Seite der Beziehung auf das Besondre und ihrer Nützlichkeit als etwas Zufälliges zu wissen.

Das wahre selbstbewußte Daseyn, das der Geist in der Sprache, die nicht die Sprache des fremden und also zufälligen, nicht allgemeinen Selbstbewußtseyns ist, erhält, ist das Kunstwerk, das wir vorhin gesehen. Es steht dem Dinglichen der Bildsäule gegenüber. Wie diese das ruhende, so ist jenes das verschwindende Daseyn; wie in diesem die Gegenständlichkeit frei entlassen des eignen unmittelbaren Selbsts entbehrt, so bleibt sie dagegen in jenem zu sehr in das Selbst eingeschlossen, kommt zu wenig zur Gestaltung und ist, wie die Zeit, unmittelbar nicht mehr da, indem sie da ist.

Die Bewegung beider Seiten, in der die im reinen em-

pfindenden Elemente des Selbstbewußtseyns bewegte und die im Elemente der Dingheit ruhende göttliche Gestalt gegenseitig ihre verschiedene Bestimmung aufgeben und die Einheit, die der Begriff ihres Wesens ist, zum Daseyn kommt, macht der Kultus aus. In ihm giebt sich das Selbst das Bewußtseyn des Herabsteigens des göttlichen Wesens aus seiner Jenseitigkeit zu ihm und dieses, das vorher das Unwirkliche und nur Gegenständliche ist, erhält dadurch die eigentliche Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns.

Dieser Begriff des Kultus ist an sich schon in dem Strome des hymnischen Gesanges enthalten und vorhanden. Diese Andacht ist die unmittelbare reine Befriedigung des Selbsts durch und in sich selbst. Es ist die gereinigte Seele, welche in dieser Reinheit unmittelbar nur Wesen und eins mit dem Wesen ist. Sie ist um ihrer Abstraktion willen nicht das seinen Gegenstand von sich unterscheidende Bewußtseyn und also nur die Nacht seines Daseyns und die bereitete Stätte seiner Gestalt. Der abstrakte Kultus erhebt daher das Selbst dazu, dieses reine göttliche Element zu seyn. Die Seele vollbringt diese Läuterung mit Bewußtseyn; doch ist sie noch nicht das Selbst, das in seine Tiefen hinabgestiegen sich als das Böse weiß, sondern es ist ein Seyendes, eine Seele, welche ihre Aeußerlichkeit mit Waschen reinigt, sie mit weißen Kleidern anthut und ihre Innerlichkeit den vorgestellten Weg der Arbeiten Strafen und Belohnungen, den Weg der die Besonderheit entäußernden Bildung überhaupt durchführt, durch welchen sie in die Wohnungen und die Gemeinschaft der Seligkeit gelangt.

Dieser Kultus ist nur erst ein geheimes, d. h. ein nur vorgestelltes unwirkliches Vollbringen; er muß wirkliche Handlung seyn, eine unwirkliche Handlung widerspricht sich selbst. Das eigentliche Bewußtseyn erhebt sich dadurch in sein reines Selbstbewußtseyn. Das Wesen hat in ihm die Bedeutung eines freien Gegenstandes, durch den wirklichen Kultus

kehrt dieser in das Selbst zurück — und insofern er im reinen Bewußtseyn die Bedeutung des reinen jenseits der Wirklichkeit wohnenden Wesens hat, steigt dieß Wesen von seiner Allgemeinheit durch diese Vermittelung zur Einzelnheit herunter und schließt sich so mit der Wirklichkeit zusammen.

Wie beide Seiten in die Handlung eintreten, bestimmt sich so, daß für die selbstbewußte Seite, insofern sie wirkliches Bewußtseyn ist, das Wesen sich als die wirkliche Natur darstellt; eines Theils gehört sie ihm als Besitz und Eigenthum und gilt als das nichtansichseyende Daseyn; — andern Theils ist sie seine eigne unmittelbare Wirklichkeit und Einzelnheit, die von ihm eben so als Nichtwesen betrachtet und aufgehoben wird. Zugleich aber hat für sein reines Bewußtseyn jene äußere Natur die entgegengesetzte Bedeutung, nämlich das ansichseyende Wesen zu seyn, gegen welches das Selbst seine Unwesentlichkeit aufopfert, wie es umgekehrt die unwesentliche Seited er Natur sich selbst aufopfert. Die Handlung ist dadurch geistige Bewegung, weil sie dieß Doppelseitige ist, die Abstraktion des Wesens, wie die Andacht den Gegenstand bestimmt, aufzuheben und es zum Wirklichen zu machen und das Wirkliche, wie das Handelnde den Gegenstand und sich bestimmt, auf- und in die Allgemeinheit zu erheben.

Die Handlung des Kultus selbst beginnt daher mit der reinen Hingabe eines Besitzes, das der Eigenthümer scheinbar für ihn ganz nutzlos vergießt oder in Rauch aufsteigen läßt. Er thut hierin vor dem Wesen seines reinen Bewußtseyns auf Besitz und Recht des Eigenthumes und des Genusses desselben, auf die Persönlichkeit und die Rückkehr des Thuns in das Selbst Verzicht und reflektirt die Handlung vielmehr in das Allgemeine oder in das Wesen, als in sich. — Umgekehrt aber geht darin eben so das seyende Wesen zu Grunde. Das Thier, das aufgeopfert wird, ist das Zeichen eines Gottes; die Früchte, die verzehrt werden, sind die lebendige Ceres und Bakchus

selbst; — in jenem sterben die Mächte des obern Rechts, welches Blut und wirkliches Leben hat; in diesen aber die Mächte des untern Rechts, das blutlos die geheime listige Macht besitzt. — Die Aufopferung der göttlichen Substanz gehört, insofern sie Thun ist, der selbstbewußten Seite an; daß dieses wirkliche Thun möglich sey, muß das Wesen sich selbst schon an sich aufgeopfert haben. Dieß hat es darin gethan, daß es sich Daseyn gegeben und zum einzelnen Thiere und zur Frucht gemacht hat. Diese Verzichtleistung, die also das Wesen schon an sich vollbracht, stellt das handelnde Selbst im Daseyn und für sein Bewußtseyn dar und ersetzt jene unmittelbare Wirklichkeit des Wesens durch die höhere, nämlich die seiner selbst. Denn die entstandene Einheit, die das Resultat der aufgehobenen Einzelnheit und Trennung beider Seiten ist, ist nicht das nur negative Schicksal, sondern hat positive Bedeutung. Nur dem abstrakten unterirdischen Wesen wird das ihm Aufgeopferte ganz hingegeben und damit die Reflexion des Besitzes und des Fürsichseyns in das Allgemeine, von dem Selbst als solchem unterschieden bezeichnet. Zugleich aber ist dieß nur ein geringer Theil und das andere Opfern ist nur die Zerstörung des Unbrauchbaren und vielmehr die Zubereitung des Geopferten zum Mahle, dessen Schmaus die Handlung um ihre negative Bedeutung betrügt. Der Opfernde behält bei jenem ersten Opfer das Meiste und von diesem das Nutzbare seinem Genusse auf. Dieser Genuß ist die negative Macht, welche das Wesen so wie die Einzelnheit aufhebt und zugleich ist er die positive Wirklichkeit, worin das gegenständliche Daseyn des Wesens in selbstbewußtes verwandelt ist und das Selbst das Bewußtseyn seiner Einheit mit dem Wesen hat.

Dieser Kultus ist übrigens zwar eine wirkliche Handlung, ihre Bedeutung liegt jedoch mehr nur in der Andacht; was dieser angehört, ist nicht gegenständlich hervorgebracht, so wie das

Resultat im Genusse sich selbst seines Daseyns beraubt. Der Kultus geht daher weiter und ersetzt diesen Mangel zunächst dadurch, daß er seiner Andacht ein gegenständliches Bestehen giebt, indem er die gemeinsame oder einzelne jedem thunliche Arbeit ist, welche die Wohnung und den Putz des Gottes ihm zu Ehren hervorbringt. — Es wird dadurch Theils die Gegenständlichkeit der Bildsäule aufgehoben, denn durch diese Weihung seiner Geschenke und Arbeiten macht der Arbeitende den Gott sich geneigt und schaut sein Selbst ihm angehörig an; Theils auch ist dieß Thun nicht das einzelne Arbeiten des Künstlers, sondern diese Besonderheit ist in der Allgemeinheit aufgelöst. Es ist aber nicht nur die Ehre des Gottes, die zu Stande kommt und der Segen seiner Geneigtheit fließt nicht nur in der Vorstellung auf den Arbeiter, sondern die Arbeit hat auch die umgekehrte Bedeutung gegen die erste der Entäußerung und der fremden Ehre. Die Wohnungen und Hallen des Gottes sind für den Gebrauch des Menschen, die Schätze, die in jenen aufbewahrt sind, im Nothfalle die seinigen; die Ehre, die jener in seinem Schmucke genießt, ist die Ehre des kunstreichen und großmüthigen Volkes. Am Feste schmückt dieses eben so seine eignen Wohnungen und Bekleidungen so wie seine Verrichtungen mit zierlichem Geräthe. Es empfängt auf diese Weise für seine Gaben die Erwiederung von dem dankbaren Gotte und die Beweise seiner Geneigtheit, in der es sich mit ihm durch die Arbeit verband, nicht in der Hoffnung und in einer späten Wirklichkeit, sondern hat in der Ehrenbezeugung und Darbringung der Gaben unmittelbar den Genuß seines eignen Reichthumes und Putzes.

b. Das lebendige Kunstwerk.

Das Volk, das in dem Kultus der Kunstreligion sich seinem Gotte naht, ist das sittliche Volk, das seinen Staat und die Handlungen desselben als den Willen und das Vollbringen seiner selbst weiß. Dieser Geist, dem selbstbewußten Volke ge-

genübertretend, ist daher nicht das Lichtwesen, das selbstlos nicht die Gewißheit der Einzelnen in sich enthält, sondern vielmehr nur ihr allgemeines Wesen und die herrische Macht ist, worin sie verschwinden. Der Kultus der Religion dieses einfachen gestaltlosen Wesens giebt seinen Angehörigen daher nur dieß im Allgemeinen zurück, daß sie das Volk ihres Gottes sind; er erwirbt ihnen nur ihr Bestehen und einfache Substanz überhaupt, nicht aber ihr wirkliches Selbst, das vielmehr verworfen ist. Denn sie verehren ihren Gott als die leere Tiefe, nicht als Geist. Der Kultus aber der Kunstreligion entbehrt anderer Seits jener abstrakten Einfachheit des Wesens und daher der Tiefe desselben. Das Wesen aber, das mit dem Selbst unmittelbar geeinigt ist, ist an sich der Geist und die wissende Wahrheit, ob zwar noch nicht die gewußte oder die sich selbst in ihrer Tiefe wissende. Weil das Wesen also hier das Selbst an ihm hat, so ist seine Erscheinung dem Bewußtseyn freundlich und im Kultus erhält dieses nicht nur die allgemeine Berechtigung seines Bestehens sondern auch sein in ihm selbstbewußtes Daseyn; so wie umgekehrt das Wesen nicht in einem verworfenen Volke, dessen Substanz nur anerkannt wird, selbstlose Wirklichkeit hat, sondern in dem Volke, dessen Selbst in seiner Substanz anerkannt ist.

Aus dem Kultus tritt also das in seinem Wesen befriedigte Selbstbewußtseyn und der Gott eingekehrt in es als in seine Stätte. Diese Stätte ist für sich die Nacht der Substanz oder ihre reine Individualität, aber nicht mehr die gespannte des Künstlers, die noch nicht mit ihrem gegenständlich werdenden Wesen sich ausgesöhnt hat, sondern die befriedigte Nacht, welche ihr Pathos unbedürftig an ihr hat, weil sie aus der Anschauung, der aufgehobenen Gegenständlichkeit, zurückkehrt. — Dieses Pathos ist für sich das Wesen des Aufgangs, das aber nunmehr in sich untergegangen ist und seinen Untergang, das Selbstbewußtseyn und damit Daseyn und

Wirklichkeit an ihm selbst hat. — Es hat hier die Bewegung seiner Verwirklichung durchlaufen. Sich aus seiner reinen Wesenheit herabsetzend zu einer gegenständlichen Naturkraft und deren Aeußerungen ist es ein Daseyn für das Andere, für das Selbst, von dem es verzehrt wird. Das stille Wesen der selbstlosen Natur gewinnt in seiner Frucht die Stufe, worin sie, sich selbst zubereitend und verdaut, sich dem selbstischen Leben darbietet; sie erreicht in der Nützlichkeit, gegessen und getrunken werden zu können, ihre höchste Vollkommenheit; denn sie ist darin die Möglichkeit einer höhern Existenz und berührt das geistige Daseyn; — Theils zur stillkräftigen Substanz, Theils aber zur geistigen Gährung ist der Erdgeist in seiner Metamorphose dort zum weiblichen Principe der Ernährung, hier zum männlichen Principe der sich treibenden Kraft des selbstbewußten Daseyns gediehen.

In diesem Genusse ist also jenes aufgehende Lichtwesen verrathen, was es ist; er ist das Mysterium desselben. Denn das Mystische ist nicht Verborgenheit eines Geheimnisses oder Unwissenheit, sondern besteht darin, daß das Selbst sich mit dem Wesen Eins weiß und dieses also geoffenbart ist. Nur das Selbst ist sich offenbar, oder was offenbar ist, ist es nur in der unmittelbaren Gewißheit seiner. In dieser aber ist durch den Kultus das einfache Wesen gesetzt worden; es hat als brauchbares Ding nicht nur das Daseyn, das gesehen gefühlt gerochen geschmeckt wird, sondern ist auch Gegenstand der Begierde und wird durch den wirklichen Genuß Eins mit dem Selbst und dadurch vollkommen an dieses verrathen und ihm offenbar. — Dasjenige, von dem gesagt wird, es sey der Vernunft, dem Herzen offenbar, ist in der That noch geheim, denn es fehlt noch die wirkliche Gewißheit des unmittelbaren Daseyns, sowohl die gegenständliche als die genießende, welche in der Religion aber nicht nur die gedankenlose unmittelbare sondern zugleich die rein wissende des Selbsts ist.

Was hiermit durch den Kultus dem selbstbewußten Geiste in ihm selbst offenbar geworden, ist das *einfache* Wesen, als die Bewegung, Theils aus seiner nächtlichen Verborgenheit herauf in das Bewußtseyn zu treten, dessen stillernährende Substanz zu seyn, Theils aber sich eben so wieder in die unterirdische Nacht, in das Selbst zu verlieren und oben nur mit stiller Muttersehnsucht zu verweilen. — Der lautere Trieb aber ist das vielnamige Lichtwesen des Aufgangs und sein taumelndes Leben, das von seinem abstrakten Seyn eben so abgelassen, sich zuerst in das gegenständliche Daseyn der Frucht befaßt, dann dem Selbstbewußtseyn sich hingebend in ihm zur eigentlichen Wirklichkeit gelangt, — nun als ein Haufen schwärmender Weiber umherschweift, der ungebändigte Taumel der Natur in selbstbewußter Gestalt.

Noch ist aber dem Bewußtseyn nur der absolute Geist, der dieses einfache Wesen, und nicht der als der Geist an ihm selbst ist, verrathen oder nur der *unmittelbare* Geist, der Geist der Natur. Sein selbstbewußtes Leben ist daher nur das Mysterium des Brodes und des Weins, der Ceres und des Bakchus, nicht der andern, der eigentlich obern Götter, deren Individualität als wesentliches Moment das Selbstbewußtseyn als solches in sich schließt. Noch hat sich ihm also der Geist als *selbstbewußter* Geist nicht geopfert und das Mysterium des Brodes und Weins ist noch nicht Mysterium des Fleisches und Blutes.

Dieser unbefestigte Taumel des Gottes muß sich zum *Gegenstande* beruhigen und die Begeisterung, die nicht zum Bewußtseyn kam, ein Werk hervorbringen, das ihr, wie der Begeisterung des vorhergehenden Künstlers die Bildsäule, zwar als ein eben so vollendetes Werk gegenüber tritt, aber nicht als ein an ihm lebloses sondern als ein *lebendiges* Selbst. — Ein solcher Kultus ist das Fest, das der Mensch zu seiner eignen Ehre sich giebt, jedoch in einen solchen noch nicht die Bedeutung des absoluten Wesens legt; denn das *Wesen* ist ihm erst of-

fenbar, noch nicht der Geist; nicht als solches, das wesentlich menschliche Gestalt annimmt. Aber dieser Kultus legt den Grund zu dieser Offenbarung und legt ihre Momente einzeln aus einander. So hier das abstrakte Moment der lebendigen Körperlichkeit des Wesens, wie vorhin die Einheit beider in bewußtloser Schwärmerei. Der Mensch stellt also an die Stelle der Bildsäule sich selbst als zur vollkommen freien Bewegung erzogene und ausgearbeitete Gestalt, wie jene die vollkommen freie Ruhe ist. Wenn jeder Einzelne wenigstens als Fackelträger sich darzustellen weiß, so hebt sich Einer aus ihnen hervor, der die gestaltete Bewegung, die glatte Ausarbeitung und flüssige Kraft aller Glieder ist; — ein beseeltes lebendiges Kunstwerk, das mit seiner Schönheit die Stärke paart und dem der Schmuck, womit die Bildsäule geehrt wurde, als Preis seiner Kraft und die Ehre, unter seinem Volke statt des steinernen Gottes die höchste leibliche Darstellung ihres Wesens zu seyn, zu Theil wird.

In den beiden Darstellungen, die so eben vorkamen, ist die Einheit des Selbstbewußtseyns und des geistigen Wesens vorhanden, es fehlt ihnen aber noch ihr Gleichgewicht. In der bakchischen Begeisterung ist das Selbst außer sich, in der schönen Körperlichkeit aber das geistige Wesen. Jene Dumpfheit des Bewußtseyns und ihr wildes Stammeln muß in das klare Daseyn der letztern und die geistlose Klarheit der letztern in die Innerlichkeit der erstern aufgenommen werden. Das vollkommene Element, worin die Innerlichkeit eben so äußerlich als die Aeußerlichkeit innerlich ist, ist wieder die Sprache, aber weder die in ihrem Inhalte ganz zufällige und einzelne des Orakels, noch die empfindende und nur den einzelnen Gott preisende Hymne, noch das inhaltslose Stammeln der bakchischen Raserei. Sondern sie hat ihren klaren und allgemeinen Inhalt gewonnen; ihren klaren Inhalt, denn der Künstler hat sich aus der ersten ganz substantiellen Begeisterung heraus zur Gestalt gear-

beitet, die eignes in allen seinen Regungen von der selbstbewußten Seele durchdrungenes und mitlebendes Daseyn ist; — ihren allgemeinen Inhalt, denn in diesem Feste, das die Ehre des Menschen ist, verschwindet die Einseitigkeit der Bildsäulen, die nur einen Nationalgeist, einen bestimmten Charakter der Göttlichkeit enthalten. Der schöne Fechter ist zwar die Ehre seines besondern Volkes, aber er ist eine körperliche Einzelnheit, worin die Ausführlichkeit und Ernst der Bedeutung und der innere Charakter des Geistes, der das besondere Leben, Anliegen, Bedürfnisse und Sitten seines Volkes trägt, untergegangen ist. In dieser Entäußerung zur völligen Körperlichkeit hat der Geist die besondern Eindrücke und Anklänge der Natur abgelegt, die er als der wirkliche Geist des Volks in sich schloß. Sein Volk ist sich daher nicht mehr seiner Besonderheit in ihm, sondern vielmehr der Ablegung derselben und der Allgemeinheit seines menschlichen Daseyns bewußt.

c. Das geistige Kunstwerk.

Die Volksgeister, die der Gestalt ihres Wesens in einem besondern Thiere bewußt werden, gehen in Einen zusammen; so vereinigen sich die besonderen schönen Volksgeister in Ein Pantheon, dessen Element und Behausung die Sprache ist. Die reine Anschauung seiner selbst als allgemeiner Menschlichkeit hat an der Wirklichkeit des Volksgeistes die Form, daß er sich mit den Andern, mit denen er durch die Natur Eine Nation ausmacht, zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung verbindet und für dieses Werk ein Gesammtvolk und damit einen Gesammthimmel bildet. Diese Allgemeinheit, zu der der Geist in seinem Daseyn gelangt, ist jedoch nur diese erste, die von der Individualität des Sittlichen erst ausgeht, ihre Unmittelbarkeit noch nicht überwunden, nicht Einen Staat aus diesen Völkerschaften gebildet hat. Die Sittlichkeit des wirklichen Volksgeistes beruht Theils auf dem unmittelbaren Vertrauen der Einzelnen zu dem Ganzen ihres Volkes, Theils auf dem unmittelbaren

Antheil, den Alle, des Unterschiedes von Ständen unerachtet, an den Entschlüssen und Handlungen der Regierung nehmen. In der Vereinigung, zunächst nicht zu einer bleibenden Ordnung sondern nur zu einer gemeinsamen Handlung, ist jene Freiheit des Antheils Aller und Jeder einstweilen auf die Seite gestellt. Diese erste Gemeinschaftlichkeit ist daher mehr eine Versammlung der Individualitäten als die Herrschaft des abstrakten Gedankens, der die Einzelnen ihres selbstbewußten Antheils an Willen und That des Ganzen berauben würde.

Die Versammlung der Volksgeister macht einen Kreis von Gestalten aus, der jetzt die ganze Natur wie die ganze sittliche Welt befaßt. Auch sie stehen unter dem Oberbefehl mehr des Einen als seiner Oberherrschaft. Für sich sind sie die allgemeinen Substanzen dessen, was das selbstbewußte Wesen an sich ist und thut. Dieses aber macht die Kraft und zunächst den Mittelpunkt wenigstens aus, um den jene allgemeinen Wesen sich bemühen, der nur erst zufälliger Weise ihre Geschäfte zu verbinden scheint. Aber die Rückkehr des göttlichen Wesens in das Selbstbewußtseyn ist es, die schon den Grund enthält, daß dieses den Mittelpunkt für jene göttlichen Kräfte bildet und die wesentliche Einheit zunächst unter der Form einer freundlichen äußerlichen Beziehung beider Welten verbirgt.

Dieselbe Allgemeinheit, welche diesem Inhalte zukommt, hat nothwendig auch die Form des Bewußtseyns, in welcher er auftritt. Es ist nicht mehr das wirkliche Thun des Kultus, sondern ein Thun, das zwar noch nicht in den Begriff, sondern erst in die Vorstellung, in die synthetische Verknüpfung des selbstbewußten und des äußern Daseyns erhoben ist. Das Daseyn dieser Vorstellung, die Sprache, ist die erste Sprache, das Epos als solches, das den allgemeinen Inhalt, wenigstens als Vollständigkeit der Welt, ob zwar nicht als Allgemeinheit des Gedankens enthält. Der Sänger ist der Ein-

zelne und Wirkliche, aus dem als Subjekt dieser Welt sie erzeugt und getragen wird. Sein Pathos ist nicht die betäubende Naturmacht, sondern die Mnemosyne, die Besinnung und gewordene Innerlichkeit, die Erinnerung des vorhin unmittelbaren Wesens. Er ist das in seinem Inhalte verschwindende Organ, nicht sein eigenes Selbst gilt, sondern seine Muse, sein allgemeiner Gesang. Was aber in der That vorhanden ist, ist der Schluß, worin das Extrem der Allgemeinheit, die Götterwelt, durch die Mitte der Besonderheit mit der Einzelnheit, dem Sänger, verknüpft ist. Die Mitte ist das Volk in seinen Helden, welche einzelne Menschen sind, wie der Sänger, aber nur vorgestellte und dadurch zugleich allgemeine, wie das freie Extrem der Allgemeinheit, die Götter.

In diesem Epos stellt sich also überhaupt dem Bewußtseyn dar, was im Kultus an sich zu Stande kommt, die Beziehung des Göttlichen auf das Menschliche. Der Inhalt ist eine Handlung des seiner selbstbbewußten Wesens. Das Handeln stört die Ruhe der Substanz und erregt das Wesen, wodurch seine Einfachheit getheilt und in die mannigfaltige Welt der natürlichen und sittlichen Kräfte aufgeschlossen ist. Die Handlung ist die Verletzung der ruhigen Erde, die Grube, die, durch das Blut beseelt, die abgeschiedenen Geister hervorruft, welche, nach Leben durstend, es in dem Thun des Selbstbewußtseyns erhalten. Das Geschäft, um welches die allgemeine Bemühung geht, bekommt die zwei Seiten, die selbstische, von einer Gesammtheit wirklicher Völker und den an ihrer Spitze stehenden Individualitäten, und die allgemeine, von ihren substantiellen Mächten vollbracht zu werden. Die Beziehung beider aber bestimmte sich vorhin so, daß sie die synthetische Verbindung des Allgemeinen und Einzelnen, oder das Vorstellen ist. Von dieser Bestimmtheit hängt die Beurtheilung dieser Welt ab. — Das Verhältniß beider ist dadurch eine Vermischung, welche die Einheit des Thuns inkonsequent vertheilt

und die Handlung überflüssiger Weise von der einen Seite zur andern herüberwirft. Die allgemeinen Mächte haben die Gestalt der Individualität und damit das Princip des Handelns an ihnen; ihr Wirken erscheint daher als ein eben so freies von ihnen ganz ausgehendes Thun, als das der Menschen. Ein und dasselbe haben daher eben so wohl die Götter als die Menschen gethan. Der Ernst jener Mächte ist ein lächerlicher Ueberfluß, da diese in der That die Kraft der handelnden Individualität sind; — und die Anstrengung und Arbeit dieser ist eine eben so unnütze Bemühung, da jene vielmehr alles lenken. — Die übertägigen Sterblichen, die das Nichts sind, sind zugleich das mächtige Selbst, das die allgemeinen Wesen sich unterwirft, die Götter verletzt und ihnen überhaupt die Wirklichkeit und ein Interesse des Thuns verschafft; wie umgekehrt diese unmächtigen Allgemeinheiten, die sich von den Gaben der Menschen nähren und durch sie erst etwas zu thun bekommen, das natürliche Wesen und der Stoff aller Begebenheiten und eben so die sittliche Materie und das Pathos des Thuns sind. Wenn ihre elementarischen Naturen durch das freie Selbst der Individualität erst in Wirklichkeit und bethätigtes Verhältniß gebracht werden, so sind sie eben so sehr das Allgemeine, das sich dieser Verbindung entzieht, in seiner Bestimmung unbeschränkt bleibt und durch die unüberwindliche Elasticität seiner Einheit die Punktualität des Thätigen und seine Figurationen auslöscht, sich selbst rein erhält und alles Individuelle in seiner Flüssigkeit auflöst.

Wie sie mit der entgegenstehenden selbstischen Natur in diese widersprechende Beziehung fallen, eben so geräth ihre Allgemeinheit mit ihrer eignen Bestimmung und deren Verhältniß zu Andern in Widerstreit. Sie sind die ewigen schönen Individuen, die in ihrem eignen Daseyn ruhend, der Vergänglichkeit und fremder Gewalt enthoben sind. — Aber sie sind zugleich bestimmte Elemente, besondere Götter, die sich also zu An=

dern verhalten. Aber das Verhältniß zu Andern, das nach seiner Entgegensetzung ein Streit mit ihnen ist, ist eine komische Selbstvergessenheit ihrer ewigen Natur. — Die Bestimmtheit ist in das göttliche Bestehen eingewurzelt und hat in seiner Begrenzung die Selbstständigkeit der ganzen Individualität; durch diese verlieren ihre Charaktere zugleich die Schärfe der Eigenthümlichkeit und vermischen sich in ihrer Vieldeutigkeit. — Ein Zweck der Thätigkeit und ihre Thätigkeit selbst, da sie gegen ein Anderes und somit gegen eine unbesiegbare göttliche Kraft gerichtet ist, ist ein zufälliges leeres Aufspreitzen, das eben so zerfließt und den anscheinenden Ernst der Handlung in ein gefahrloses seiner selbst sicheres Spiel ohne Resultat und Erfolg verwandelt. Wenn aber an der Natur ihrer Göttlichkeit das Negative oder die Bestimmtheit derselben nur als die Inkonsequenz ihrer Thätigkeit und der Widerspruch des Zwecks und des Erfolgs erscheint und jene selbstständige Sicherheit über das Bestimmte das Uebergewicht behält, so tritt ihr eben dadurch die reine Kraft des Negativen gegenüber und zwar als ihre letzte Macht, über welche sie nichts vermögen. Sie sind das Allgemeine und Positive gegen das einzelne Selbst der Sterblichen, das nicht gegen ihre Macht aushält; aber das allgemeine Selbst schwebt darum über ihnen und über dieser ganzen Welt der Vorstellung, welcher der ganze Inhalt angehört; als die begrifflose Leere der Nothwendigkeit, — ein Geschehen, gegen das sie sich selbstlos und trauernd verhalten, denn diese bestimmten Naturen finden sich nicht in dieser Reinheit.

Diese Nothwendigkeit aber ist die Einheit des Begriffes, der die widersprechende Substantialität der einzelnen Momente unterworfen ist, worin die Inkonsequenz und Zufälligkeit ihres Thuns sich ordnet und das Spiel ihrer Handlungen seinen Ernst und Werth an ihnen selbst erhält. Der Inhalt der Welt der Vorstellung spielt losgebunden für sich in der Mitte

seine Bewegung, versammelt um die Individualität eines Helden, der aber in seiner Kraft und Schönheit sein Leben gebrochen fühlt und einem frühen Tod entgegen sehend trauert. Denn die in sich feste und wirkliche Einzelnheit ist an die Extremität ausgeschlossen und in ihre Momente entzweit, die sich noch nicht gefunden und vereint. Das eine Einzelne, das abstrakte Unwirkliche, ist die Nothwendigkeit, die an dem Leben der Mitte nicht Antheil hat, so wenig als das Andere, das wirkliche Einzelne, der Sänger, der sich außer ihm hält und in seiner Vorstellung untergeht. Beide Extreme müssen sich dem Inhalte nähern; das Eine, die Nothwendigkeit, hat sich mit dem Inhalte zu erfüllen, das Andere, die Sprache des Sängers, muß Antheil an ihm haben; und der sich selbst vorher überlassene Inhalt muß die Gewißheit und feste Bestimmung des Negativen an ihm erhalten.

Diese höhere Sprache, die Tragödie, faßt also die Zerstreuung der Momente der wesentlichen und handelnden Welt näher zusammen; die Substanz des Göttlichen tritt nach der Natur des Begriffs in ihre Gestalten aus einander und ihre Bewegung ist gleichfalls ihm gemäß. In Ansehung der Form hört die Sprache, dadurch daß sie in den Inhalt hereintritt, auf, erzählend zu seyn, wie der Inhalt ein vorgestellter. Der Held ist selbst der Sprechende und die Vorstellung zeigt dem Zuhörer, der zugleich Zuschauer ist, selbstbewußte Menschen, die ihr Recht und ihren Zweck, die Macht und den Willen ihrer Bestimmtheit wissen und zu sagen wissen. Sie sind Künstler, die nicht, wie die das gemeine Thun im wirklichen Leben begleitende Sprache, bewußtlos natürlich und naiv das Aeußere ihres Entschlusses und Beginnens aussprechen, sondern das innere Wesen äußern, das Recht ihres Handelns beweisen und das Pathos, dem sie angehören, frei von zufälligen Umständen und von der Besonderheit der Persönlichkeiten in seiner allgemeinen Individualität besonnen behaupten und

bestimmt aussprechen. Das Daseyn dieser Charaktere sind endlich wirkliche Menschen, welche die Personen der Helden anlegen und diese in wirklichem nicht erzählenden sondern eignen Sprechen darstellen. So wesentlich es der Bildsäule ist, von Menschenhänden gemacht zu seyn, eben so wesentlich ist der Schauspieler seiner Maske, — nicht als äußerliche Bedingung, von der die Kunstbetrachtung abstrahiren müsse, — oder insofern davon in ihr allerdings zu abstrahiren ist, so ist eben dieß damit gesagt, daß die Kunst das wahre eigentliche Selbst noch nicht in ihr enthält.

Der allgemeine Boden, worauf die Bewegung dieser aus dem Begriffe erzeugten Gestalten vorgeht, ist das Bewußtseyn der ersten vorstellenden Sprache und ihres selbstlosen aus einander gelassenen Inhalts. Es ist das gemeine Volk überhaupt, dessen Weisheit in dem Chore des Alters zur Sprache kömmt; es hat an dessen Kraftlosigkeit seinen Repräsentanten, weil es selbst nur das positive und passive Material der ihm gegenübertretenden Individualität der Regierung ausmacht. Der Macht des Negativen entbehrend vermag es den Reichthum und die bunte Fülle göttlichen Lebens nicht zusammen zu halten und zu bändigen, sondern läßt es aus einander laufen und preist jedes einzelne Moment als einen selbstständigen Gott, bald diesen, bald wieder einen andern, in seinen verehrenden Hymnen. Wo es aber den Ernst des Begriffes, wie er über diese Gestalten, sie zertrümmernd, einherschreitet, verspürt und es zu sehen bekömmt, wie schlecht es seinen gepriesenen Göttern geht, die sich auf diesen Boden, worauf der Begriff herrscht, wagen, ist es nicht selbst die negative Macht, die handelnd eingreift, sondern hält sich im selbstlosen Gedanken derselben, im Bewußtseyn des fremden Schicksals und bringt den leeren Wunsch der Beruhigung und die schwache Rede der Besänftigung herbei In der Furcht vor den höheren Mächten, welche die unmittelbaren Arme der Substanz sind, vor ihrem Kampfe mit einan-

der und vor dem einfachen Selbst der Nothwendigkeit, das auch sie wie die Lebendigen, die an sie geknüpft sind, zermalmt; — in dem Mitleiden mit diesen, die es zugleich als Dasselbe mit sich selbst weiß, ist für es nur der unthätige Schrecken dieser Bewegung, das eben so hülflose Bedauern und als Ende die leere Ruhe der Ergebung in die Nothwendigkeit, deren Werk nicht als die nothwendige Handlung des Charakters und nicht als das Thun des absoluten Wesens in sich selbst erfaßt wird.

Auf diesem zuschauenden Bewußtseyn als auf dem gleichgültigen Boden des Vorstellens tritt der Geist nicht in seiner zerstreuten Mannigfaltigkeit, sondern in der einfachen Entzweiung des Begriffes auf. Seine Substanz zeigt sich daher nur in ihre zwei extremen Mächte aus einander gerissen. Diese elementarischen allgemeinen Wesen sind zugleich selbstbewußte Individualitäten, — Helden, welche in eine dieser Mächte ihr Bewußtseyn setzen, an ihr die Bestimmtheit des Charakters haben und ihre Bethätigung und Wirklichkeit ausmachen. — Diese allgemeine Individualisirung steigt, wie erinnert, noch zur unmittelbaren Wirklichkeit des eigentlichen Daseyns herunter und stellt sich einer Menge von Zuschauern dar, die an dem Chore ihr Gegenbild oder vielmehr ihre eigne sich aussprechende Vorstellung hat.

Der Inhalt und die Bewegung des Geistes, der sich hier Gegenstand ist, ist bereits als die Natur und Realisirung der sittlichen Substanz betrachtet worden. In seiner Religion erlangt er das Bewußtseyn über sich, oder stellt sich seinem Bewußtseyn in seiner reinern Form und einfachern Gestaltung dar. Wenn also die sittliche Substanz sich durch ihren Begriff, ihrem Inhalte nach, in die beiden Mächte entzweite, die als göttliches und menschliches, oder unterirdisches und oberes Recht bestimmt wurden, — jenes die Familie, dieß die Staatsmacht, — und deren das erstere der weibliche, das andere der männliche Charakter war, so schränkt sich der

vorher vielformige und in seinen Bestimmungen schwankende Götterkreis auf diese Mächte ein, die durch diese Bestimmung der eigentlichen Individualität genähert sind. Denn die frühere Zerstreuung des Ganzen in die vielfachen und abstrakten Kräfte, die substantiirt erscheinen, ist die Auflösung des Subjekts, das sie nur als Momente in seinem Selbst begreift, und die Individualität ist daher nur die oberflächliche Form jener Wesen. Umgekehrt ist ein weiterer Unterschied der Charaktere, als der genannte, zur zufälligen und an sich äußerlichen Persönlichkeit zu rechnen.

Zugleich theilt sich das Wesen seiner Form oder dem Wissen nach. Der handelnde Geist tritt als Bewußtseyn dem Gegenstande gegenüber, auf den es thätig und der somit als das Negative des Wissenden bestimmt ist; der Handelnde befindet sich dadurch im Gegensatze des Wissens und Nichtwissens. Er nimmt aus seinem Charakter seinen Zweck und weiß ihn als die sittliche Wesenheit; aber durch die Bestimmtheit des Charakters weiß es nur die Eine Macht der Substanz, und die andere ist für ihn verborgen. Die gegenwärtige Wirklichkeit ist daher ein Anderes ansich nud ein Anderes für das Bewußtseyn; das obere und das untere Recht erhalten in dieser Beziehung die Bedeutung der wissenden und dem Bewußtseyn sich offenbarenden, und der sich verbergendden und im Hinterhalte lauernden Macht. Die Eine ist die Lichtseite, der Gott des Orakels, der nach seinem natürlichen Momente aus der Alles beleuchtenden Sonne entsprungen, Alles weiß und offenbart, — Phöbus, und Zeus, der dessen Vater ist. Aber die Befehle dieses wahrredenden Gottes und seine Bekanntmachungen dessen, was ist, sind vielmehr trügerisch. Denn dieß Wissen ist in seinem Begriffe unmittelbar das Nichtwissen, weil das Bewußtseyn an sich selbst im Handeln dieser Gegensatz ist. Der, welcher die räthselhafte Sphinx selbst aufzuschließen vermochte, wie der kindlich Vertrauende, werden darum durch das, was der

Gott ihnen offenbart, ins Verderben geschickt. Diese Priesterin, aus der der schöne Gott spricht, ist nichts anderes als die doppelsinnigen Schicksalsschwestern, die durch ihre Verheißungen zum Verbrechen treiben und in der Zweizüngigkeit dessen, was sie als Sicherheit angaben, den, der sich auf den offenbaren Sinn verließ, betrügen. Daher das Bewußtseyn, das reiner ist als das letztere, das den Hexen glaubt, und besonnener und gründlicher als das erstere, das der Priesterin und dem schönen Gotte traut, auf die Offenbarung, die der Geist des Vaters selbst über das Verbrechen, das ihn mordete, machte, mit der Rache zaudert und andere Beweise noch veranstaltet, — aus dem Grunde, weil dieser offenbarende Geist auch der Teufel seyn könnte.

Dieß Mißtrauen ist darum gegründet, weil das wissende Bewußtseyn sich in den Gegensatz der Gewißheit seiner selbst und des gegenständlichen Wesens setzt. Das Recht des Sittlichen, daß die Wirklichkeit nichts an sich ist im Gegensatze gegen das absolute Gesetz, erfährt, daß sein Wissen einseitig, sein Gesetz nur Gesetz seines Charakters ist, daß es nur die eine Macht der Substanz ergriff. Die Handlung selbst ist diese Verkehrung des Gewußten in sein Gegentheil, das Seyn, ist das Umschlagen des Rechts des Charakters und des Wissens in das Recht des Entgegengesetzten, mit dem jenes im Wesen der Substanz verknüpft ist, — in die Erinnye der andern feindlich erregten Macht und Charakters. Dieß untere Recht sitzt mit Zeus auf dem Throne und genießt mit dem offenbaren und dem wissenden Gotte gleiches Ansehen.

Auf diese drei Wesen wird von der handelnden Individualität die Götterwelt des Chors eingeschränkt. Das Eine ist die Substanz, eben so wohl die Macht des Heerdes und der Geist der Familienpietät, wie die allgemeine Macht des Staats und der Regierung. Indem der Substanz als solcher dieser Unterschied angehört, individualisirt er sich der Vorstellung nicht

zu zwei unterschiednen Gestalten, sondern hat in der Wirklichkeit die zwei Personen seiner Charaktere. Hingegen der Unterschied des Wissens und Nichtwissens fällt in ein jedes der wirklichen Selbstbewußtseyn — und nur in der Abstraktion, im Elemente der Allgemeinheit vertheilt er sich an zwei individuelle Gestalten. Denn das Selbst des Heros hat nur Daseyn als ganzes Bewußtseyn und ist daher wesentlich der ganze Unterschied, der der Form angehört; aber seine Substanz ist bestimmt und es gehört ihm nur die eine Seite des Unterschieds des Inhalts an. Daher erhalten die beiden Seiten des Bewußtseyns, die in der Wirklichkeit keine getrennte einer jeden eigne Individualität haben, in der Vorstellung jede ihre besondere Gestalt; die eine die des offenbarenden Gottes, die andere die der sich verborgen haltenden Erinnye. Beide genießen Theils gleicher Ehre, Theils ist die Gestalt der Substanz, Zeus, die Nothwendigkeit der Beziehung beider auf einander. Die Substanz ist die Beziehung, daß das Wissen für sich ist, aber seine Wahrheit an dem Einfachen, der Unterschied, wodurch das wirkliche Bewußtseyn ist, seinen Grund an dem ihn tilgenden innern Wesen, die sich klare Versicherung der Gewißheit ihre Bestätigung an der Vergessenheit hat.

Das Bewußtseyn schloß diesen Gegensatz durch das Handeln auf; nach dem offenbaren Wissen handelnd erfährt es den Betrug desselben, und dem Innern nach dem Einen Attribute der Substanz ergeben verletzte es das andere und gab diesem dadurch das Recht gegen sich. Dem wissenden Gotte folgend ergriff es vielmehr das nicht Offenbare, und büßt dafür, dem Wissen vertraut zu haben, dessen Zweideutigkeit, da sie seine Natur ist, auch für es, und eine Warnung dafür vorhanden seyn mußte. Die Raserei der Priesterin, die unmenschliche Gestalt der Hexen, die Stimme des Baumes, des Vogels, der Traum u. s. f. sind nicht die Weisen, in welchen die Wahrheit erscheint, sondern warnende Zeichen des Betrugs, der Nichtbe-

sonnenheit, der Einzelnheit und Zufälligkeit des Wissens. Oder was dasselbe ist, die entgegengesetzte Macht, die von ihm verletzt wird, ist als ausgesprochenes Gesetz und geltendes Recht vorhanden, es sey das Gesetz der Familie oder des Staats; das Bewußtseyn folgte dagegen dem eignen Wissen und verbarg sich selbst das Offenbare. Die Wahrheit aber der gegen einander auftretenden Mächte des Inhalts und Bewußtseyns ist das Resultat, daß beide gleiches Recht und darum in ihrem Gegensatz, den das Handeln hervorbringt, gleiches Unrecht haben. Die Bewegung des Thuns erweist ihre Einheit in dem gegenseitigen Untergange beider Mächte und der selbstbewußten Charaktere. Die Versöhnung des Gegensatzes mit sich ist die Lethe der Unterwelt im Tode, — oder die Lethe der Oberwelt, als Freisprechung, nicht von der Schuld, denn diese kann das Bewußtseyn, weil es handelte, nicht verläugnen, sondern vom Verbrechen und seine sühnende Beruhigung. Beide sind die Vergessenheit, das Verschwundenseyn der Wirklichkeit und des Thuns der Mächte der Substanz, ihrer Individualitäten und der Mächte des abstrakten Gedankens des Guten und des Bösen, denn keine für sich ist das Wesen, sondern dieses ist die Ruhe des Ganzen in sich selbst, die unbewegte Einheit des Schicksals, das ruhige Daseyn und damit die Unthätigkeit und Unlebendigkeit der Familie und der Regierung, und die gleiche Ehre und damit die gleichgültige Unwirklichkeit Apolls und der Erinnye, und die Rückkehr ihrer Begeistung und Thätigkeit in den einfachen Zeus.

Dieses Schicksal vollendet die Entvölkerung des Himmels, — der gedankenlosen Vermischung der Individualität und des Wesens, — einer Vermischung, wodurch das Thun des Wesens als ein inkonsequentes zufälliges seiner unwürdiges erscheint; denn dem Wesen nur oberflächlich anhängend ist die Individualität die unwesentliche. Die Vertreibung solcher wesenlosen Vorstellungen, die von Philosophen des Alterthums ge=

fordert wurde, beginnt also schon in der Tragödie überhaupt dadurch, daß die Eintheilung der Substanz von dem Begriffe beherrscht, die Individualität hiermit die wesentliche und die Bestimmungen die absoluten Charaktere sind. Das Selbstbewußtseyn, das in ihr vorgestellt ist, kennt und anerkennt deswegen nur Eine höchste Macht und diesen Zeus nur als die Macht des Staats oder des Heerdes, und im Gegensatze des Wissens nur als den Vater des zur Gestalt werdenden Wissens des Besondern, — und als den Zeus des Eides und der Erinnye, des Allgemeinen, im Verborgnen wohnenden Innern. Die weiter aus dem Begriffe in die Vorstellung sich zerstreuenden Momente, die der Chor nach einander gelten läßt, sind hingegen nicht das Pathos des Helden, sondern sinken ihm zur Leidenschaft herunter, — zu zufälligen wesenlosen Momenten, die der selbstlose Chor wohl preist, aber die nicht fähig sind, den Charakter der Helden auszumachen, noch von ihnen als ihr Wesen ausgesprochen und geachtet zu werden.

Aber auch die Personen des göttlichen Wesens selbst, so wie die Charaktere seiner Substanz, gehen in die Einfachheit des Bewußtlosen zusammen. Diese Nothwendigkeit hat gegen das Selbstbewußtseyn die Bestimmung, die negative Macht aller auftretenden Gestalten zu seyn, in ihr sich selbst nicht zu erkennen, sondern darin vielmehr unterzugehen. Das Selbst tritt nur den Charakteren zugetheilt auf, nicht als die Mitte der Bewegung. Aber das Selbstbewußtseyn, die einfache Gewißheit seiner, ist in der That die negative Macht, die Einheit des Zeus, des substantiellen Wesens und der abstrakten Nothwendigkeit, es ist die geistige Einheit, worein Alles zurückgeht. Weil das wirkliche Selbstbewußtseyn noch von der Substanz und dem Schicksale unterschieden wird, ist es Theils der Chor oder vielmehr die zuschauende Menge, welche diese Bewegung des göttlichen Lebens als ein Fremdes mit Furcht erfüllt, oder in der sie als ein Nahes nur die Rührung des nicht handeln-

den Mitleidens hervorbringt. Theils insofern das Bewußtseyn mithandelt und den Charakteren angehört, ist diese Vereinigung, weil die wahre, die des Selbsts, des Schicksals und der Substanz noch nicht vorhanden ist, eine äußerliche, eine Hypokrisie; der Held, der vor dem Zuschauer auftritt, zerfällt in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und das wirkliche Selbst.

Das Selbstbewußtseyn der Helden muß aus seiner Maske hervortreten und sich darstellen, wie es sich als das Schicksal sowohl der Götter des Chors als der absoluten Mächte selbst weiß, und von dem Chore, dem allgemeinen Bewußtseyn nicht mehr getrennt ist.

Die Komödie hat also vorerst die Seite, daß daß wirkliche Selbstbewußtseyn sich als das Schicksal der Götter darstellt. Diese elementarischen Wesen sind, als allgemeine Momente, kein Selbst und nicht wirklich. Sie sind zwar mit der Form der Individualität ausgestattet, aber diese ist ihnen nur eingebildet und kommt ihnen nicht an und für sich selbst zu; das wirkliche Selbst hat nicht ein solches abstraktes Moment zu seiner Substanz und Inhalt. Es, das Subjekt, ist daher über ein solches Moment als über eine einzelne Eigenschaft erhoben, und angethan mit dieser Maske spricht es die Ironie derselben aus, die für sich etwas seyn will. Das Aufspreizen der allgemeinen Wesenheit ist an das Selbst verrathen; es zeigt sich in einer Wirklichkeit gefangen und läßt die Maske fallen, eben indem es etwas Rechtes seyn will. Das Selbst hier in seiner Bedeutung als Wirkliches auftretend spielt mit der Maske, die es einmal anlegt, um seine Person zu seyn, — aber aus diesem Scheine thut es sich ebenso bald wieder in seiner eignen Nacktheit und Gewöhnlichkeit hervor, die es von dem eigentlichen Selbst, dem Schauspieler, so wie von dem Zuschauer, nicht unterschieden zu seyn zeigt.

Diese allgemeine Auflösung der gestalteten Wesenheit über-

haupt in ihrer Individualität wird in ihrem Inhalte ernsthafter und dadurch muthwilliger und bittrer, insofern er seine ernstere und nothwendigere Bedeutung hat. Die göttliche Substanz vereinigt in ihr die Bedeutung der natürlichen und sittlichen Wesenheit. In Ansehung des Natürlichen zeigt das wirkliche Selbstbewußtseyn schon in der Verwendung desselben zu seinem Putze, Wohnung u. s. f. und im Schmause seines Opfers sich als das Schicksal, dem das Geheimniß verrathen ist, welche Bewandniß es mit der Selbstwesenheit der Natur hat; in dem Mysterium des Brodes und Weines macht es dieselbe zusammen mit der Bedeutung des innern Wesens sich zu eigen, und in der Komödie ist es sich der Ironie dieser Bedeutung überhaupt bewußt. — Insofern nun diese Bedeutung die sittliche Wesenheit enthält, ist sie Theils das Volk in seinen beiden Seiten des Staats oder eigentlichen Demos und der Familien-Einzelnheit; — Theils aber das selbstbewußte reine Wissen oder das vernünftige Denken des Allgemeinen. — Jener *Demos*, die allgemeine Masse, die sich als Herrn und Regenten, so wie als den zu respektirenden Verstand und Einsicht weiß, zwingt und bethört sich durch die Besonderheit seiner Wirklichkeit, und stellt den lächerlichen Kontrast seiner Meinung von sich und seines unmittelbaren Daseyns, seiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit, seiner Allgemeinheit und Gemeinheit dar. Wenn das Princip seiner vom Allgemeinen getrennten Einzelnheit in der eigentlichen Gestalt der Wirklichkeit sich hervorthut und des Gemeinwesens, dessen geheimer Schaden es ist, sich offenbar anmaßt und es einrichtet, so verräth sich unmittelbarer der Kontrast des Allgemeinen als einer Theorie und dessen, um was es in der Praxis zu thun ist, die gänzliche Befreiung der Zwecke der unmittelbaren Einzelnheit von der allgemeinen Ordnung und der Spott jener über diese.

Das vernünftige *Denken* enthebt das göttliche Wesen seiner zufälligen Gestalt, und entgegengesetzt der begrifflosen

Weisheit des Chors, die mancherlei Sittensprüche vorbringt, und eine Menge von Gesetzen und bestimmten Pflicht- und Rechtsbegriffen gelten läßt, hebt es sie in die einfachen Ideen des Schönen und Guten empor. — Die Bewegung dieser Abstraktion ist das Bewußtseyn der Dialektik, welche diese Maximen und Gesetze an ihnen haben, und hierdurch des Verschwindens der absoluten Gültigkeit, in der sie vorher erschienen. Indem die zufällige Bestimmung und oberflächliche Individualität, welche die Vorstellung den göttlichen Wesenheiten lieh, verschwindet, haben sie nach ihrer natürlichen Seite nur noch die Nacktheit ihres unmittelbaren Daseyns, sie sind Wolken, ein verschwindender Dunst, wie jene Vorstellungen. Nach ihrer gedachten Wesentlichkeit zu den einfachen Gedanken des Schönen und Guten geworden, vertragen diese es, mit jedem beliebigen Inhalt erfüllt zu werden. Die Kraft des dialektischen Wissens giebt die bestimmten Gesetze und Maximen des Handelns der Lust und dem Leichtsinne der — hiermit — verführten Jugend Preis, und der Aengstlichkeit und Sorge des auf die Einzelnheit des Lebens beschränkten Alters Waffen zum Betrug an die Hand. Die reinen Gedanken des Schönen und Guten zeigen also das komische Schauspiel, durch die Befreiung von der Meinung, welche sowohl ihre Bestimmtheit als Inhalt, wie ihre absolute Bestimmtheit, das Festhalten des Bewußtseyns enthält, leer und eben dadurch das Spiel der Meinung und der Willkür der zufälligen Individualität zu werden.

Hier ist also das vorher bewußtlose Schicksal, das in der leeren Ruhe und Vergessenheit besteht und von dem Selbstbewußtseyn getrennt ist, mit diesem vereint. Das einzelne Selbst ist die negative Kraft, durch und in welcher die Götter, so wie deren Momente, die daseyende Natur und die Gedanken ihrer Bestimmungen, verschwinden; zugleich ist es nicht die Leerheit des Verschwindens, sondern erhält sich in dieser Nichtigkeit selbst, ist bei sich und die einzige Wirklichkeit. Die Religion

der Kunst hat sich in ihm vollendet und ist vollkommen in sich zurückgegangen. Dadurch daß das einzelne Bewußtseyn in der Gewißheit seiner selbst es ist, das als diese absolute Macht sich darstellt, hat diese die Form eines Vorgestellten, von dem Bewußtseyn überhaupt Getrennten und ihm Fremden verloren, wie die Bildsäule, auch die lebendige schöne Körperlichkeit oder der Inhalt des Epos und die Mächte und Personen der Tragödie waren; — auch ist die Einheit nicht die bewußtlose des Kultus und der Mysterien; — sondern das eigentliche Selbst des Schauspielers fällt mit seiner Person zusammen, so wie der Zuschauer in dem, was ihm vorgestellt wird, vollkommen zu Hause ist und sich selbst spielen sieht. Was dieß Selbstbewußtseyn anschaut, ist, daß in ihm, was die Form von Wesenheit gegen es annimmt, in seinem Denken, Daseyn und Thun sich vielmehr auflöst und preisgegeben ist, es ist die Rückkehr alles Allgemeinen in die Gewißheit seiner selbst, die hierdurch diese vollkommne Furcht- und Wesenlosigkeit alles Fremden und ein Wohlseyn und Sich-wohlseyn-lassen des Bewußtseyns ist, wie sich außer dieser Komödie keins mehr findet.

C.
Die offenbare Religion.

Durch die Religion der Kunst ist der Geist aus der Form der Substanz in die des Subjekts getreten, denn sie bringt seine Gestalt hervor und setzt also in ihr das Thun oder das Selbstbewußtseyn, das in der furchtbaren Substanz nur verschwindet und im Vertrauen sich nicht selbst erfaßt. Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens geht von der Bildsäule aus, die nur die äußere Gestalt des Selbsts an ihr hat, das Innere aber, ihre Thätigkeit, fällt außer ihr; im Kultus aber sind beide Seiten eins geworden, in dem Resultate der Religion der Kunst ist diese Einheit in ihrer Vollendung zugleich auch auf das Extrem des Selbsts herübergegangen; in

dem Geiste, der in der Einzelnheit des Bewußtseyns seiner vollkommen gewiß ist, ist alle Wesenheit versunken. Der Satz, der diesen Leichtsinn ausspricht, lautet so: das Selbst ist das absolute Wesen; das Wesen, das Substanz und an dem das Selbst die Accidentalität war, ist zum Prädikate heruntergesunken, und der Geist hat in diesem Selbstbewußtseyn, dem nichts in der Form des Wesens gegenübertritt, sein Bewußtseyn verloren.

Dieser Satz: das Selbst ist das absolute Wesen, gehört, wie von selbst erhellt, dem nichtreligiösen, dem wirklichen Geiste an, und es ist sich zu erinnern, welches die Gestalt desselben ist, die ihn ausdrückt. Sie wird zugleich die Bewegung und die Umkehrung desselben enthalten, welche das Selbst zum Prädikate heruntersimmt und die Substanz zum Subjekte erhebt. So nämlich, daß der umgekehrte Satz nicht an sich oder für uns die Substanz zum Subjekte macht, oder was dasselbe ist, die Substanz so wieder herstellt, daß das Bewußtseyn des Geistes zu seinem Anfange, der natürlichen Religion, zurückgeführt wird, sondern so daß diese Umkehrung für und durch das Selbstbewußtseyn selbst zu Stande gebracht wird. Indem dieses sich mit Bewußtseyn aufgiebt, so wird es in seiner Entäußerung erhalten und bleibt das Subjekt der Substanz, aber als sich ebenso entäußertes hat es zugleich das Bewußtseyn derselben; oder indem es durch seine Aufopferung die Substanz als Subjekt hervorbringt, bleibt dieses sein eignes Selbst. Es wird hierdurch erreicht, daß, wenn in den beiden Sätzen, — in dem der ersten Substantialität das Subjekt nur verschwindet, — und in dem zweiten die Substanz nur Prädikat ist, und beide Seiten also in jedem mit der entgegengesetzten Ungleichheit des Werthes vorhanden sind, — daß die Vereinigung und Durchdringung beider Naturen hervorgeht, in der beide mit gleichem Werthe eben so wesentlich, als auch nur Momente sind; hierdurch ist also der Geist eben so Be-

wußtseyn seiner als seiner gegenständlichen Substanz, wie einfaches in sich bleibendes Selbstbewußtseyn.

Die Religion der Kunst gehört dem sittlichen Geiste an, den wir früher in dem Rechtszustande untergehen sahen, d. h. in dem Satze: das Selbst als solches, die abstrakte Person ist absolutes Wesen. Im sittlichen Leben ist das Selbst in dem Geiste seines Volks versenkt, es ist die erfüllte Allgemeinheit. Die einfache Einzelnheit aber erhebt sich aus diesem Inhalte, und ihr Leichtsinn reinigt sie zur Person, zur abstrakten Allgemeinheit des Rechts. In dieser ist die Realität des sittlichen Geistes verloren, die inhaltsleeren Geister der Völkerindividuen sind in Ein Pantheon versammelt, nicht in ein Pantheon der Vorstellung, deren unmächtige Form jeden gewähren läßt, sondern in das Pantheon der abstrakten Allgemeinheit, des reinen Gedankens, der sie entleibt, und dem geistlosen Selbst, der einzelnen Person, das An- und Fürsichseyn ertheilt.

Aber dieß Selbst hat durch seine Leerheit den Inhalt frei gelassen; das Bewußtseyn ist nur in sich das Wesen; sein eignes Daseyn, das rechtliche Anerkanntseyn der Person, ist die unerfüllte Abstraktion; es besitzt also vielmehr nur den Gedanken seiner selbst, oder wie es da ist und sich als Gegenstand weiß, ist es das unwirkliche. Es ist daher nur die stoische Selbstständigkeit des Denkens, und diese findet, durch die Bewegung des skeptischen Bewußtseyns hindurchgehend, seine Wahrheit in derjenigen Gestalt, die das unglückliche Selbstbewußtseyn genannt wurde.

Dieses weiß, welche Bewandniß es mit dem wirklichen Gelten der abstrakten Person und eben so mit dem Gelten derselben in dem reinen Gedanken hat. Es weiß ein solches Gelten vielmehr als den vollkommnen Verlust, es selbst ist dieser seiner bewußte Verlust und die Entäußerung seines Wissens von sich. — Wir sehen, daß dieß unglückliche Bewußtseyn die Ge-

genseite und Vervollständigung des in sich vollkommen glücklichen, des komischen Bewußtseyns ausmacht. In das letztere geht alles göttliche Wesen zurück, oder es ist die vollkommne Entäußerung der Substanz. Jenes hingegen ist umgekehrt das tragische Schicksal der an und für sich seyn sollenden Gewißheit seiner selbst. Es ist das Bewußtseyn des Verlustes aller Wesenheit in dieser Gewißheit seiner und des Verlustes eben dieses Wissens von sich — der Substanz wie des Selbsts, es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß Gott gestorben ist.

In dem Rechtszustande ist also die sittliche Welt und die Religion derselben in dem komischen Bewußtseyn versunken und das unglückliche das Wissen dieses ganzen Verlustes. Sowohl der Selbstwerth seiner unmittelbaren Persönlichkeit ist ihm verloren, als seiner vermittelten, der gedachten. Eben so ist das Vertrauen in die ewigen Gesetze der Götter, wie die Orakel, die das Besondre zu wissen thaten, verstummt. Die Bildsäulen sind nun Leichname, denen die belebende Seele, so wie die Hymne Worte, deren Glauben entflohen ist; die Tische der Götter ohne geistige Speise und Trank, und aus seinen Spielen und Festen kommt dem Bewußtseyn nicht die freudige Einheit seiner mit dem Wesen zurück. Den Werken der Muse fehlt die Kraft des Geistes, dem aus der Zermalmung der Götter und Menschen die Gewißheit seiner selbst hervorging. Sie sind nun das, was sie für uns sind, — vom Baume gebrochne schöne Früchte, ein freundliches Schicksal reichte sie uns dar, wie ein Mädchen jene Früchte präsentirt; es giebt nicht das wirkliche Leben ihres Daseyns, nicht den Baum, der sie trug, nicht die Erde und die Elemente, die ihre Substanz, noch das Klima, das ihre Bestimmtheit ausmachte, oder den Wechsel der Jahreszeiten, die den Proceß ihres Werdens beherrschten. — So giebt das Schicksal uns mit den Werken jener Kunst nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des sittlichen

Lebens, worin sie blühten und reiften, sondern allein die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit. — Unser Thun in ihrem Genusse ist daher nicht das gottesdienstliche, wodurch unserm Bewußtseyn seine vollkommne es ausfüllende Wahrheit würde, sondern es ist das äußerliche Thun, das von diesen Früchten etwa Regentropfen oder Stäubchen abwischt, und an die Stelle der innern Elemente der umgebenden erzeugenden und begeistenden Wirklichkeit des Sittlichen das weitläufige Gerüste der todten Elemente ihrer äußerlichen Existenz, der Sprache, des Geschichtlichen u. s. f. errichtet, nicht um sich in sie hinein zu leben, sondern nur um sie in sich vorzustellen. Aber wie das Mädchen, das die gepflückten Früchte darreicht, mehr ist als die in ihre Bedingungen und Elemente, den Baum Luft Licht u. s. f. ausgebreitete Natur derselben, welche sie unmittelbar darbot, indem es auf eine höhere Weise dieß Alles in den Strahl des selbstbewußten Auges und der darreichenden Geberde zusammenfaßt: so ist der Geist des Schicksas, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er ist die Er-Innerung des in ihnen noch veräußerten Geistes, — er ist der Geist des tragischen Schicksals, das alle jene individuellen Götter und Attribute der Substanz in das Eine Pantheon versammelt, in den seiner als Geist selbstbewußten Geist.

Alle Bedingungen seines Hervorgangs sind vorhanden und diese Totalität seiner Bedingungen macht das Werden, den Begriff oder das ansichseyende Hervorgehen aus. — Der Kreis der Hervorbringungen der Kunst umfaßt die Formen der Entäußerungen der absoluten Substanz, sie ist in der Form der Individualität, als ein Ding, als seyender Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns, — als die reine Sprache oder das Werden der Gestalt, deren Daseyn nicht aus dem Selbst heraustritt und rein verschwindender Gegenstand ist; — als unmittelbare Einheit mit dem allgemeinen Selbst-

bewußtseyn in seiner Begeisterung und als vermittelte in dem Thun des Kultus; — als schöne selbstische Körperlichkeit, und endlich als das in die Vorstellung erhobne Daseyn und die Ausbreitung desselben zu einer Welt, die sich zuletzt in die Allgemeinheit, die eben so reine Gewißheit ihrer selbst ist, zusammennimmt. — Diese Formen, und auf der andern Seite die Welt der Person und des Rechts, die verwüstende Wildheit der freigelassenen Elemente des Inhalts, eben so die gedachte Person des Stoicismus und die haltlose Unruhe des skeptischen Bewußtseyns machen die Peripherie der Gestalten aus, welche erwartend und drängend um die Geburtsstätte des als Selbstbewußtseyn werdenden Geistes umherstehen; der Alle durchdringende Schmerz und Sehnsucht des unglücklichen Selbstbewußtseyns ist ihr Mittelpunkt und das gemeinschaftliche Geburtswehe seines Hervorgangs, — die Einfachheit des reinen Begriffs, der jene Gestalten als seine Momente enthält.

Er hat die zwei Seiten an ihm, die oben als die beiden umgekehrten Sätze vorgestellt sind; die eine ist diese, daß die Substanz sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtseyn wird, die andere umgekehrt, daß das Selbstbewußtseyn sich seiner entäußert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst macht. Beide Seiten sind sich auf diese Weise entgegen gekommen und hierdurch ist ihre wahre Vereinigung entstanden. Die Entäußerung der Substanz, ihr Werden zum Selbstbewußtseyn drückt den Uebergang ins Entgegengesetzte, den bewußtlosen Uebergang der Nothwendigkeit, oder dieß aus, daß sie an sich Selbstbewußtseyn ist. Umgekehrt die Entäußerung des Selbstbewußtseyns dieß, daß es an sich das allgemeine Wesen ist, oder weil das Selbst das reine Fürsichseyn ist, das in seinem Gegentheile bei sich bleibt, dieß, daß für es es ist, daß die Substanz Selbstbewußtseyn und eben dadurch Geist ist. Es kann daher von diesem Geiste, der die Form der Substanz verlassen und in der Gestalt des Selbstbewußtseyns in das Da-

seyn tritt, gesagt werden, — wenn man sich der aus der natürlichen Zeugung hergenommenen Verhältnisse bedienen will, — daß er eine wirkliche Mutter, aber einen ansichseyenden Vater hat; denn die Wirklichkeit oder das Selbstbewußtseyn und das Ansich als die Substanz sind seine beiden Momente, durch deren gegenseitige Entäußerung, jedes zum andern werdend, er als diese ihre Einheit ins Daseyn tritt.

Insofern das Selbstbewußtseyn einseitig nur seine eigne Entäußerung erfaßt, wenn ihm schon sein Gegenstand eben so wohl Seyn als Selbst ist und es alles Daseyn als geistiges Wesen weiß, so ist dadurch doch noch nicht für es der wahre Geist geworden, insofern nämlich das Seyn überhaupt oder die Substanz nicht an sich eben so ihrer Seits sich ihrer selbst entäußerte und zum Selbstbewußtseyn wurde. Denn alsdann ist alles Daseyn nur vom Standpunkte des Bewußtseyns aus geistiges Wesen, nicht an sich selbst. Der Geist ist auf diese Weise dem Daseyn nur eingebildet; dieses Einbilden ist die Schwärmerei, welche der Natur sowohl als der Geschichte, wie der Welt so den mythischen Vorstellungen der vorhergehenden Religionen einen andern innern Sinn unterlegt, als sie in ihrer Erscheinung dem Bewußtseyn unmittelbar darbieten und in Ansehung der Religionen als das Selbstbewußtseyn, dessen Religionen sie waren, darin wußte. Aber diese Bedeutung ist eine geliehene und ein Kleid, das die Blöße der Erscheinung nicht bedeckt und sich keinen Glauben und Verehrung erwirbt, sondern die trübe Nacht und eigne Verzückung des Bewußtseyns bleibt.

Daß diese Bedeutung des Gegenständlichen also nicht bloße Einbildung sey, muß sie an sich seyn, d. h. einmal dem Bewußtseyn aus dem Begriffe entspringen und in ihrer Nothwendigkeit hervorgehen. So ist uns durch das Erkennen des unmittelbaren Bewußtseyns oder des Bewußtseyns des seyenden Gegenstandes mittelst seiner nothwendigen Bewegung der

sich selbst wissende Geist entsprungen. Dieser Begriff, der als unmittelbarer auch die Gestalt der Unmittelbarkeit für sein Bewußtseyn hatte, hat sich zweitens die Gestalt des Selbstbewußtseyns an sich, d. h. nach eben der Nothwendigkeit des Begriffes gegeben, als das Seyn oder die Unmittelbarkeit, die der inhaltlose Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns ist, sich seiner entäußert und Ich für das Bewußtseyn wird. — Von dem denkenden Ansich oder dem Erkennen der Nothwendigkeit ist aber das unmittelbare Ansich oder die seyende Nothwendigkeit selbst unterschieden; — ein Unterschied, der zugleich aber nicht außer dem Begriffe liegt, denn die einfache Einheit des Begriffes ist das unmittelbare Seyn selbst; er ist eben so das sich selbst Entäußernde oder das Werden der angeschauten Nothwendigkeit, als er in ihr bei sich ist und sie weiß und begreift. — Das unmittelbare Ansich des Geistes, der sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns giebt, heißt nichts anderes, als daß der wirkliche Weltgeist zu diesem Wissen von sich gelangt ist; dann erst tritt dieß Wissen auch in sein Bewußtseyn und als Wahrheit ein. Wie jenes geschehen, hat sich schon oben ergeben.

Dieß, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns an sich und damit auch für sein Bewußtseyn gegeben, erscheint nun so, daß es der Glauben der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtseyn d. h. als ein wirklicher Mensch da ist, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das glaubende Bewußtseyn diese Göttlichkeit sieht und fühlt und hört. So ist es nicht Einbildung sondern es ist wirklich an dem. Das Bewußtseyn geht dann nicht aus seinem Innern von dem Gedanken aus, und schließt in sich den Gedanken des Gottes mit dem Daseyn zusammen, sondern es geht von dem unmittelbaren gegenwärtigen Daseyn aus und erkennt den Gott in ihm. — Das Moment des unmittelbaren Seyns ist in dem Inhalte des Begriffes so vorhanden, daß

der religiöse Geist in der Rückkehr aller Wesenheit in das Bewußtseyn einfaches positives Selbst geworden ist, eben so wie der wirkliche Geist als solcher im unglücklichen Bewußtseyn eben diese einfache selbstbewußte Negativität. Das Selbst des daseyenden Geistes hat dadurch die Form der vollkommenen Unmittelbarkeit; es ist weder als Gedachtes oder Vorgestelltes noch Hervorgebrachtes gesetzt, wie es mit dem unmittelbaren Selbst Theils in der natürlichen Theils in der Kunstreligion der Fall ist. Sondern dieser Gott wird unmittelbar als Selbst, als ein wirklicher einzelner Mensch, sinnlich angeschaut; so nur ist er Selbstbewußtseyn.

Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseyns hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. In ihr wird das Wesen als Geist gewußt, oder sie ist sein Bewußtseyn über sich, Geist zu seyn. Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Andersseyn die Gleichheit mit sich selbst zu behalten. Dieß aber ist die Substanz, insofern sie in ihrer Accidentalität eben so in sich reflektirt, nicht dagegen als gegen ein Unwesentliches und somit in einem Fremden sich Befindendes gleichgültig, sondern darin in sich, d. h. insofern sie Subjekt oder Selbst ist. — In dieser Religion ist deswegen das göttliche Wesen geoffenbart. Sein Offenbarseyn besteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es ist. Es wird aber gewußt, eben indem es als Geist gewußt wird, als Wesen, das wesentlich Selbstbewußtseyn ist. — Dem Bewußtseyn ist in seinem Gegenstand dann Etwas geheim, wenn er ein Anderes oder Fremdes für es ist und wenn es ihn nicht als sich selbst weiß. Dieß Geheimseyn hört auf, indem das absolute Wesen als Geist Gegenstand des Bewußtseyns ist; denn so ist er als Selbst in seinem Verhältnisse zu ihm; d. h. dieses weiß unmittelbar sich darin oder es ist sich in ihm offenbar. Es selbst

Religion. — Die Hoffnungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt drängten sich allein auf diese Offenbarung hin, anzuschauen, was das absolute Wesen ist und sich selbst in ihm zu finden; diese Freude wird dem Selbstbewußtseyn und ergreift die ganze Welt, im absoluten Wesen sich zu schauen, denn es ist Geist, es ist die einfache Bewegung jener reinen Momente, die dieß selbst ausdrückt, daß das Wesen dadurch erst, daß es als unmittelbares Selbstbewußtseyn angeschaut wird, als Geist gewußt wird.

Dieser Begriff des selbst sich selbst als Geist wissenden Geistes ist selbst der unmittelbare und noch nicht entwickelt. Das Wesen ist Geist oder es ist erschienen, es ist offenbar; dieß erste Offenbarseyn ist selbst unmittelbar; aber die Unmittelbarkeit ist eben so reine Vermittlung oder Denken; sie muß daher an ihr selbst als solcher dieß darstellen. — Bestimmter dieß betrachtet, so ist der Geist in der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseyns dieses einzelne Selbstbewußtseyn, dem allgemeinen entgegen gesetzt; er ist ausschließendes Eins, das für das Bewußtseyn, für welches es da ist, die noch unaufgelöste Form eines sinnlichen Andern hat; dieses weiß den Geist noch nicht als den seinen oder der Geist ist noch nicht, wie er einzelnes Selbst ist, eben so wohl als allgemeines, als alles Selbst da. Oder die Gestalt hat noch nicht die Form des Begriffs; d. h. des allgemeinen Selbsts, des Selbsts, das in seiner unmittelbaren Wirklichkeit eben so Aufgehobenes, Denken, Allgemeinheit ist, ohne in dieser jene zu verlieren. — Die nächste und selbst unmittelbare Form dieser Allgemeinheit ist aber nicht schon die Form des Denkens selbst, des Begriffes als Begriffes, sondern die Allgemeinheit der Wirklichkeit, die Allheit der Selbst und die Erhebung des Daseyns in die Vorstellung; wie überall, und um ein bestimmtes Beispiel anzuführen, das aufgehobene sinnliche Dieses erst das Ding der Wahrnehmung, noch nicht das Allgemeine des Verstandes ist.

Dieser einzelne Mensch also, als welcher das absolute Wesen offenbar ist, vollbringt an ihm als Einzelnem die Bewegung des sinnlichen Seyns. Er ist der unmittelbar gegenwärtige Gott; dadurch geht sein Seyn in Gewesenseyn über. Das Bewußtseyn, für welches er diese sinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu sehen, zu hören; es hat ihn gesehen und gehört; und erst dadurch, daß es ihn nur gesehen, gehört hat, wird es selbst geistiges Bewußtseyn oder wie er vorher als sinnliches Daseyn für es aufstand, ist er jetzt im Geiste aufgestanden. — Denn als solches, das ihn sinnlich sieht und hört, ist es selbst nur unmittelbares Bewußtseyn, das die Ungleichheit der Gegenständlichkeit nicht aufgehoben, nicht ins reine Denken zurückgenommen hat, sondern diesen gegenständlichen Einzelnen, nicht aber sich selbst als Geist weiß. In dem Verschwinden des unmittelbaren Daseyns des als absoluten Wesens Gewußten erhält das Unmittelbare sein negatives Moment; der Geist bleibt unmittelbares Selbst der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbstbewußtseyn der Gemeinde, das in seiner eignen Substanz ruht, so wie diese in ihm allgemeines Subjekt ist; nicht der Einzelne für sich, sondern zusammen mit dem Bewußtseyn der Gemeinde und das, was er für diese ist, ist das vollständige Ganze desselben.

Vergangenheit und Entfernung sind aber nur die unvollkommene Form, wie die unmittelbare Weise vermittelt oder allgemein gesetzt ist; diese ist nur oberflächlich in das Element des Denkens getaucht, ist als sinnliche Weise darin aufbewahrt und mit der Natur des Denkens selbst nicht in Eins gesetzt. Es ist nur in das Vorstellen erhoben, denn dieß ist die synthetische Verbindung der sinnlichen Unmittelbarkeit und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens.

Diese Form des Vorstellens macht die Bestimmtheit aus, in welcher der Geist in dieser seiner Gemeinde seiner bewußt wird. Sie ist noch nicht das zu seinem Begriffe als Be-

als das selbstlose Wesen der Welt oder als wesentlich gegenständlicher Inhalt des Vorstellens betrachtet worden, — eines Vorstellens, das der Wirklichkeit überhaupt entflieht und daher ohne die Gewißheit des Selbstbewußtseyns ist, die sich Theils als Eitelkeit des Wissens Theils als reine Einsicht von ihm trennt. — Das Bewußtseyn der Gemeinde hingegen hat ihn zu seiner Substanz, eben so als er ihre Gewißheit des eignen Geistes ist.

Der Geist zuerst als Substanz im Elemente des reinen Denkens vorgestellt, ist er hiermit unmittelbar das einfache sich selbstgleiche ewige Wesen, das aber nicht diese abstrakte Bedeutung des Wesens, sondern die Bedeutung des absoluten Geistes hat. Allein der Geist ist dieß, nicht Bedeutung, nicht das Innere, sondern das Wirkliche zu seyn. Das einfache ewige Wesen daher würde nur dem leeren Worte nach Geist seyn, wenn es bei der Vorstellung und dem Ausdrucke des einfachen ewigen Wesens bliebe. Das einfache Wesen aber, weil es die Abstraktion ist, ist in der That das Negative an sich selbst und zwar die Negativität des Denkens oder sie, wie sie im Wesen an sich ist; d. h. es ist der absolute Unterschied von sich oder sein reines Anderswerden. Als Wesen ist es nur an sich oder für uns; aber indem diese Reinheit eben die Abstraktion oder Negativität ist, ist es für sich selbst, oder das Selbst, der Begriff. — Es ist also gegenständlich; und indem die Vorstellung die so eben ausgesprochne Nothwendigkeit des Begriffs als ein Geschehen auffaßt und ausspricht, so wird gesagt werden, daß das ewige Wesen sich ein Anderes erzeugt. Aber in diesem Andersseyn ist es eben so unmittelbar in sich zurückgekehrt; denn der Unterschied ist der Unterschied an sich, d. h. er ist unmittelbar nur von sich selbst unterschieden, er ist also die in sich zurückgekehrte Einheit.

Es unterscheiden sich also die drei Momente, des Wesens,

des Fürsichseyns, welches das Andersseyn des Wesens ist und für welches das Wesen ist, und des Fürsichseyns oder sich selbst Wissens im Andern. Das Wesen schaut nur sich selbst in seinem Fürsichseyn an; es ist in dieser Entäußerung nur bei sich, das Fürsichseyn, das sich von dem Wesen ausschließt, ist das Wissen des Wesens seiner selbst; es ist das Wort, das ausgesprochen den Aussprechenden entäußert und ausgeleert zurückläßt, aber ebenso unmittelbar vernommen ist, und nur dieses sich selbst Vernehmen ist das Daseyn des Wortes. So daß die Unterschiede, die gemacht sind, eben so unmittelbar aufgelöst als sie gemacht, und eben so unmittelbar gemacht als sie aufgelöst sind, und das Wahre und Wirkliche eben diese in sich kreisende Bewegung ist.

Diese Bewegung in sich selbst spricht das absolute Wesen als Geist aus; das absolute Wesen, das nicht als Geist erfaßt wird, ist nur das abstrakte Leere, so wie der Geist, der nicht als diese Bewegung erfaßt wird, nur ein leeres Wort ist. Indem seine Momente in ihrer Reinheit gefaßt werden, sind sie die ruhelosen Begriffe, die nur sind, ihr Gegentheil an sich selbst zu seyn und ihre Ruhe im Ganzen zu haben. Aber das Vorstellen der Gemeinde ist nicht dieß begreifende Denken, sondern hat den Inhalt ohne seine Nothwendigkeit und bringt statt der Form des Begriffes die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtseyns. Indem es so im Denken selbst sich vorstellend verhält, ist ihm das Wesen zwar offenbar, aber die Momente desselben treten ihm um dieser synthetischen Vorstellung willen Theils selbst aus einander, so daß sie nicht durch ihren eignen Begriff sich auf einander beziehen, Theils tritt es von diesem seinem reinen Gegenstand zurück, bezieht sich nur äußerlich auf ihn; er ist ihm von einem Fremden geoffenbart und in diesem Gedanken des Geistes erkennt es nicht sich selbst, nicht die Natur des reinen Selbstbewußtseyns. Insofern über die Form des Vorstellens und jener

Verhältnisse, die aus dem Natürlichen hergenommen sind, und damit besonders auch darüber hinausgegangen werden muß, die Momente der Bewegung, die der Geist ist, für isolirte nichtwankende Substanzen oder Subjekte, statt für übergehende Momente zu nehmen, — ist dieß Hinausgehen, wie vorhin bei einer andern Seite erinnert wurde, für ein Drängen des Begriffes anzusehen; aber indem es nur Instinkt ist, verkennt es sich, verwirft mit der Form auch den Inhalt und, was dasselbe ist, setzt ihn zu einer geschichtlichen Vorstellung und einem Erbstücke der Tradition herab; hierin ist das rein Aeußerliche des Glaubens nur beibehalten und damit als ein erkenntnißloses Todtes, das Innerliche desselben aber ist verschwunden, weil dieß der Begriff wäre, der sich als Begriff weiß.

Der absolute Geist, im reinen Wesen vorgestellt, ist zwar nicht das abstrakte reine Wesen, sondern dieses ist vielmehr eben dadurch, daß es im Geiste nur Moment ist, zum Elemente herabgesunken. Die Darstellung des Geistes aber in diesem Elemente hat denselben Mangel der Form nach an sich, den das Wesen als Wesen hat. Das Wesen ist das Abstrakte und darum das Negative seiner Einfachheit, ein Anderes; eben so der Geist im Elemente des Wesens ist die Form der einfachen Einheit, die darum eben so wesentlich ein Anderswerden ist. — Oder was dasselbe ist, die Beziehung des ewigen Wesens auf sein Fürsichseyn ist die unmittelbar-einfache des reinen Denkens; in diesem einfachen Anschauen seiner selbst im Andern ist also das Andersseyn nicht als solches gesetzt; es ist der Unterschied, wie er im reinen Denken unmittelbar kein Unterschied ist; ein Anerkennen der Liebe, worin die beiden nicht ihrem Wesen nach sich entgegensetzten. — Der Geist, der im Elemente des reinen Denkens ausgesprochen ist, ist wesentlich selbst dieses, nicht in ihm nur, sondern wirklicher zu seyn, denn in seinem Begriffe liegt selbst das Andersseyn, d. h. das Aufheben des reinen nur gedachten Begriffes.

Das Element des reinen Denkens, weil es das abstrakte ist, ist selbst vielmehr das Andere seiner Einfachheit, und geht daher in das eigentliche Element des Vorstellens über, — das Element, worin die Momente des reinen Begriffes ein substantielles Daseyn eben so gegen einander erhalten, als sie Subjekte sind, die nicht für ein Drittes die Gleichgültigkeit des Seyns gegen einander haben, sondern in sich reflektirt sich selbst von einander absondern und entgegen stellen.

Der also nur ewige oder abstrakte Geist wird sich ein Anderes oder tritt in das Daseyn und unmittelbar in das unmittelbare Daseyn. Er erschafft also eine Welt. Dieses Erschaffen ist das Wort der Vorstellung für den Begriff selbst nach seiner absoluten Bewegung, oder dafür daß das als absolut ausgesagte Einfache oder reine Denken, weil es das abstrakte ist, vielmehr das Negative und hiermit sich Entgegengesetzte oder Andere ist; — oder weil, um dasselbe noch in einer andern Form zu sagen, das als Wesen Gesetzte die einfache Unmittelbarkeit oder das Seyn ist, aber als Unmittelbarkeit oder Seyn des Selbsts entbehrt und also der Innerlichkeit ermangelnd passiv oder Seyn für Anderes ist. — Dieß Seyn für Anderes ist zugleich eine Welt; der Geist in der Bestimmung des Seyns für Anderes ist das ruhige Bestehen der vorhin in das reine Denken eingeschlossenen Momente, also die Auflösung ihrer einfachen Allgemeinheit und das Auseinandergehen derselben in ihre eigne Besonderheit.

Die Welt ist aber nicht nur dieser aus einander in die Vollständigkeit und deren äußere Ordnung geworfene Geist, sondern da er wesentlich das einfache Selbst ist, ist dieses an ihr eben so vorhanden; der daseyende Geist, der das einzelne Selbst ist, welches das Bewußtseyn hat und sich als Anderes oder als Welt von sich unterscheidet. — Wie dieses einzelne Selbst so unmittelbar erst gesetzt ist, ist es noch nicht Geist für

sich; es ist also nicht als Geist, es kann unschuldig, aber nicht wohl gut genannt werden. Daß es in der That Selbst und Geist sey, muß es eben so, wie das ewige Wesen sich als die Bewegung in seinem Andersseyn sich selbst gleich zu seyn darstellt, zunächst sich selbst ein Anderes werden. Indem dieser Geist bestimmt ist als erst unmittelbar daseyend oder als in die Mannigfaltigkeit seines Bewußtseyns zerstreut, so ist sein Anderswerden das Insichgehen des Wissens überhaupt. Das unmittelbare Daseyn schlägt in den Gedanken, oder das nur sinnliche Bewußtseyn in das Bewußtseyn des Gedankens um und zwar, weil er der aus der Unmittelbarkeit herkommende oder bedingte Gedanke ist, ist er nicht das reine Wissen, sondern der Gedanke, der das Andersseyn an ihm hat und also der sich selbst entgegengesetzte Gedanke des Guten und Bösen. Der Mensch wird so vorgestellt, daß es geschehen ist als etwas nicht Nothwendiges, — daß er die Form der Sichselbstgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen verlor und aus dem Zustande des unschuldigen Bewußtseyns, aus der arbeitlos sich darbietenden Natur und dem Paradiese, dem Garten der Thiere, vertrieben wurde.

Indem dieß Insichgehen des daseyenden Bewußtseyns sich unmittelbar als das sich selbst Ungleichwerden bestimmt, so erscheint das Böse als das erste Daseyn des in sich gegangenen Bewußtseyns; und weil die Gedanken des Guten und Bösen schlechthin entgegengesetzte und diese Entgegensetzung noch nicht aufgelöst ist, so ist dieß Bewußtseyn wesentlich nur das Böse. Zugleich aber ist um eben dieser Entgegensetzung willen auch das gute Bewußtseyn gegen es vorhanden und ihr Verhältniß zu einander. — Insofern das unmittelbare Daseyn in den Gedanken umschlägt und das Insichseyn Theils selbst Denken, Theils das Moment des Anderswerdens des Wesens damit näher bestimmt ist, so kann das Bösewerden weiter rückwärts aus der daseyenden Welt hinaus schon in das erste Reich des

Denkens verlegt werden. Es kann also gesagt werden, daß schon der erstgeborne Lichtsohn, als in sich gehend, es sey, der abgefallen, aber an dessen Stelle sogleich ein anderer erzeugt worden. Solche bloß der Vorstellung, nicht dem Begriffe angehörige Form, wie Abfallen, eben so wie Sohn, setzt übrigens die Momente des Begriffs eben so umgekehrt in das Vorstellen herab oder trägt das Vorstellen in das Reich des Gedankens hinüber. — Eben so gleichgültig ist es, dem einfachen Gedanken des Andersseyns im ewigen Wesen noch eine Mannigfaltigkeit anderer Gestalten beizuordnen und das Insichgehen in diese zu verlegen. Diese Beiordnung muß darum zugleich gut geheißen werden, weil dadurch dieß Moment des Andersseyns, wie es soll, die Verschiedenheit zugleich ausdrückt; und zwar nicht als Vielheit überhaupt, sondern zugleich als bestimmte Verschiedenheit, so daß der eine Theil, der Sohn, das einfache sich selbst als Wesen Wissende ist, der andere Theil aber die Entäußerung des Fürsichseyns, die nur im Preise des Wesens lebt; in diesen Theil kann dann auch wieder das Zurücknehmen des entäußerten Fürsichseyns und das Insichgehen des Bösen gelegt werden. Insofern das Andersseyn in zwei zerfällt, wäre der Geist in seinen Momenten bestimmter und wenn sie gezählt werden, als Viereinigkeit, oder weil die Menge wieder selbst in zwei Theile, nämlich in gutgebliebene und böse gewordene zerfällt, gar als Fünfeinigkeit ausgedrückt. — Die Momente aber zu zählen kann überhaupt als unnütz angesehen werden, indem Theils das Unterschiedene selbst eben so sehr nur Eines ist, nämlich eben der Gedanke des Unterschiedes, der nur Ein Gedanke ist, als er dieses Unterschiedene, das Zweite gegen das Erste ist, — Theils aber, weil der Gedanke, der das Viele in Eines befaßt, aus seiner Allgemeinheit aufgelöst und in mehr als drei oder vier Unterschiedene unterschieden werden muß; — welche Allgemeinheit gegen die absolute Bestimmtheit des abstrakten Eins, des Princips der Zahl, als Unbestimmtheit in

der Beziehung auf die Zahl selbst erscheint, so daß nur von Zahlen überhaupt, d. h. nicht von einer Anzahl der Unterschiede die Rede seyn könnte, also hier überhaupt an Zahl und ans Zählen zu denken ganz überflüssig, wie auch sonst der bloße Unterschied der Größe und Menge begrifflos und nichts sagend ist.

Das Gute und das Böse waren die bestimmten Unterschiede des Gedankens, die sich ergaben. Indem ihr Gegensatz sich noch nicht aufgelöst, und sie als Wesen des Gedankens vorgestellt werden, deren jedes für sich selbstständig ist, so ist der Mensch das wesenlose Selbst und der synthetische Boden ihres Daseyns und Kampfs. Aber diese allgemeinen Mächte gehören eben so sehr dem Selbst an oder das Selbst ist ihre Wirklichkeit. Nach diesem Momente geschieht es also, daß, wie das Böse nichts anderes ist als das Insichgehen des natürlichen Daseyns des Geistes, umgekehrt das Gute in die Wirklichkeit tritt und als ein daseyendes Selbstbewußtseyn erscheint. — Was im rein gedachten Geiste als das Anderswerden des göttlichen Wesens überhaupt nur angedeutet ist, tritt hier seiner Realisirung für das Vorstellen näher; sie besteht ihm in der Selbsterniedrigung des göttlichen Wesens, das auf seine Abstraktion und Unwirklichkeit Verzicht thut. — Die andere Seite, das Böse, nimmt das Vorstellen als ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen; es in demselben selbst, als seinen Zorn zu fassen, ist die höchste härteste Anstrengung des mit sich selbst ringenden Vorstellens, die, da sie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt.

Die Entfremdung des göttlichen Wesens ist also auf ihre gedoppelte Weise gesetzt; das Selbst des Geistes und sein einfacher Gedanke sind die beiden Momente, deren absolute Einheit der Geist selbst ist; seine Entfremdung besteht darin, daß sie aus einander treten und das Eine einen ungleichen Werth gegen das Andere hat. Diese Ungleichheit ist darum die gedoppelte und es entstehen zwei Verbindungen, deren gemeinschaft-

liche Momente die angegebenen sind. In der einen gilt das göttliche Wesen als das Wesentliche, das natürliche Daseyn aber und das Selbst als das Unwesentliche und Aufzuhebende; in der andern gilt dagegen das Fürsichseyn als das Wesentliche und das einfache Göttliche als das Unwesentliche. Ihre noch leere Mitte ist das Daseyn überhaupt, die bloße Gemeinschaftlichkeit der beiden Momente derselben.

Die Auflösung dieses Gegensatzes geschieht nicht sowohl durch den Kampf der beiden, die als getrennte und selbstständige Wesen vorgestellt sind. In ihrer Selbstständigkeit liegt es, daß an sich, durch seinen Begriff, jedes an ihm selbst sich auflösen muß; der Kampf fällt erst dahin, wo beide aufhören, diese Vermischungen des Gedankens und des selbstständigen Daseyns zu seyn und wo sie nur als Gedanken einander gegenüber stehen. Denn alsdann sind sie als bestimmte Begriffe wesentlich nur in der entgegengesetzten Beziehung; als Selbstständige hingegen haben sie außer der Entgegensetzung ihre Wesentlichkeit; ihre Bewegung ist also die freie und eigne ihrer selbst. Wie also die Bewegung beider die Bewegung an sich ist, weil sie an ihnen selbst zu betrachten ist, so fängt sie auch dasjenige von beiden an, welches als das Ansichseyende gegen das Andere bestimmt ist. Es wird dieß als ein freiwilliges Thun vorgestellt; aber die Nothwendigkeit seiner Entäußerung liegt in dem Begriffe, daß das Ansichseyende, welches nur im Gegensatze so bestimmt ist, eben darum nicht wahrhaftes Bestehen hat; — dasjenige also, dem nicht das Fürsichseyn, sondern das Einfache als das Wesen gilt, ist es, das sich selbst entäußert, in den Tod geht und dadurch das absolute Wesen mit sich selbst versöhnt. Denn in dieser Bewegung stellt es sich als Geist dar; das abstrakte Wesen ist sich entfremdet, es hat natürliches Daseyn und selbstische Wirklichkeit; dieß sein Andersseyn oder seine sinnliche Gegenwart wird durch das zweite Anderswerden zurückgenommen und als aufgehobene, als allge-

meine gesetzt; dadurch ist das Wesen in ihr sich selbst geworden; das unmittelbare Daseyn der Wirklichkeit hat aufgehört, ein ihm fremdes oder äußerliches zu seyn, indem es aufgehobenes, allgemeines ist; dieser Tod ist daher sein Erstehen als Geist.

Die aufgehobne unmittelbare Gegenwart des selbstbewußten Wesens ist es als allgemeines Selbstbewußtseyn; dieser Begriff des aufgehobnen einzelnen Selbsts, das absolutes Wesen ist, drückt daher unmittelbar die Konstituirung einer Gemeinde aus, die bisher im Vorstellen verweilend jetzt in sich, als in das Selbst, zurückkehrt; und der Geist geht somit aus dem zweiten Elemente seiner Bestimmung, dem Vorstellen, in das *dritte*, das Selbstbewußtseyn als solches über. — Betrachten wir noch die Art, wie jenes Vorstellen sich in seinem Fortgange benimmt, so sehen wir zuerst dieß ausgedrückt, daß das göttliche Wesen die menschliche Natur annimmt. Darin ist es schon *ausgesprochen*, daß *an sich* beide nicht getrennt sind; — wie darin, daß das göttliche Wesen sich selbst *von Anfang* entäußert, sein Daseyn in sich geht und böse wird, es nicht ausgesprochen, aber darin *enthalten* ist, daß *an sich* dieß böse Daseyn nicht ein ihm Fremdes ist; das absolute Wesen hätte nur diesen leeren Namen, wenn es in Wahrheit ein ihm *Anderes*, wenn es einen *Abfall* von ihm gäbe; — das Moment des *Insichseyns* macht vielmehr das wesentliche Moment des *Selbsts* des Geistes aus. — Daß das *Insichseyn* und damit erst *Wirklichkeit* dem Wesen selbst angehöre, dieß, was für uns Begriff ist und insofern es Begriff ist, erscheint dem vorstellenden Bewußtseyn als ein unbegreifliches *Geschehen*; das *Ansich* nimmt die Form des *gleichgültigen Seyns* für es an. Der Gedanke aber, daß jene sich zu fliehen scheinende Momente des absoluten Wesens und des fürsichseyenden Selbsts nicht getrennt sind, erscheint diesem Vorstellen *auch*, — denn es besitzt den wahren Inhalt, — aber nachher, — in der Entäußerung des gött=

lichen Wesens, das Fleisch wird. Diese Vorstellung, die auf diese Weise noch unmittelbar und daher nicht geistig ist, oder die menschliche Gestalt des Wesens nur erst als eine besondre, noch nicht allgemeine weiß, wird für dieß Bewußtseyn geistig in der Bewegung des gestalteten Wesens sein unmittelbares Daseyn wieder aufzuopfern und zum Wesen zurückzukehren; das Wesen als in sich reflektirtes ist erst der Geist. — Die Versöhnung des göttlichen Wesens mit dem Andern überhaupt und bestimmt mit dem Gedanken desselben, dem Bösen, ist also hierin vorgestellt. — Wenn diese Versöhnung nach ihrem Begriffe so ausgedrückt wird, daß sie darin bestehe, weil an sich das Böse dasselbe sey, was das Gute, oder auch das göttliche Wesen dasselbe, was die Natur in ihrem ganzen Umfange, so wie die Natur getrennt vom göttlichen Wesen nur das Nichts, — so ist dieß als eine ungeistige Weise sich auszudrücken anzusehen, die nothwendig Mißverständnisse erwecken muß. — Indem das Böse dasselbe ist, was das Gute, ist eben das Böse nicht Böses noch das Gute Gutes, sondern beide sind vielmehr aufgehoben, das Böse überhaupt das insichseyende Fürsichseyn und das Gute das selbstlose Einfache. Indem so beide nach ihrem Begriffe ausgesprochen werden, erhellt zugleich ihre Einheit; denn das insichseyende Fürsichseyn ist das einfache Wissen; und das selbstlose Einfache ist eben so das reine in sich seyende Fürsichseyn. — So sehr daher gesagt werden muß, daß nach diesem ihrem Begriffe das Gute und Böse, d. h. insofern sie nicht das Gute und das Böse sind, dasselbe seyen, eben so sehr muß also gesagt werden, daß sie nicht dasselbe, sondern schlechthin verschieden sind, denn das einfache Fürsichseyn, oder auch das reine Wissen sind gleicher Weise die reine Negativität, oder der absolute Unterschied an ihnen selbst. — Erst diese beiden Sätze vollenden das Ganze, und dem Behaupten und Versichern des Ersten muß mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit das Festhalten an dem Andern ge-

genübertreten; indem beide gleich Recht haben, haben beide gleich Unrecht, und ihr Unrecht besteht darin, solche abstrakte Formen, wie dasselbe und nicht dasselbe, die Identität und die Nichtidentität für etwas Wahres, Festes, Wirkliches zu nehmen und auf ihnen zu beruhen. Nicht das Eine oder das Andere hat Wahrheit, sondern eben ihre Bewegung, daß das einfache Dasselbe die Abstraktion und damit der absolute Unterschied, dieser aber als Unterschied an sich, von sich selbst unterschieden, also die Sichselbstgleichheit ist. Eben dieß ist der Fall mit der Dieselbigkeit des göttlichen Wesens und der Natur überhaupt und der menschlichen insbesondre; jenes ist Natur, insofern es nicht Wesen ist; diese ist göttlich nach ihrem Wesen; — aber es ist der Geist, worin beide abstrakte Seiten, wie sie in Wahrheit sind, nämlich als aufgehobne gesetzt sind, — ein Setzen, das nicht durch das Urtheil und das geistlose Ist, die Kopula desselben, ausgedrückt werden kann. — Eben so ist die Natur Nichts außer ihrem Wesen; aber dieß Nichts selbst ist eben so sehr; es ist die absolute Abstraktion, also das reine Denken oder Insichseyn, und mit dem Momente seiner Entgegensetzung gegen die geistige Einheit ist es das Böse. Die Schwierigkeit, die in diesen Begriffen Statt findet, ist allein das Festhalten am: ist, und das Vergessen des Denkens, worin die Momente eben so sind als nicht sind, — nur die Bewegung sind, die der Geist ist. — Diese geistige Einheit oder die Einheit, worin die Unterschiede nur als Momente oder als aufgehobne sind, ist es, die für das vorstellende Bewußtseyn in jener Versöhnung geworden, und indem sie die Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns ist, hat dieses aufgehört, vorstellendes zu seyn; die Bewegung ist in es zurückgegangen.

Der Geist ist also in dem dritten Elemente, im allgemeinen Selbstbewußtseyn gesetzt; er ist seine Gemeinde. Die Bewegung der Gemeinde als des Selbstbewußtseyns, das sich von seiner Vorstellung unterscheidet, ist, das hervorzu-

bringen, was an sich geworden ist. Der gestorbne göttliche Mensch oder menschliche Gott ist an sich das allgemeine Selbstbewußtseyn; er hat dieß für dieß Selbstbewußtseyn zu werden. Oder indem es die Eine Seite des Gegensatzes der Vorstellung ausmacht, nämlich die böse, der das natürliche Daseyn und das einzelne Fürsichseyn als das Wesen gilt, so hat diese, die als selbstständig, noch nicht als Moment vorgestellt ist, um ihrer Selbstständigkeit willen an und für sie selbst sich zum Geiste zu erheben oder die Bewegung desselben an ihr darzustellen.

Sie ist der natürliche Geist; das Selbst hat aus dieser Natürlichkeit sich zurückzuziehen und in sich zu gehen, das hieße, böse zu werden. Aber sie ist schon an sich böse; das Insichgehen besteht daher darin, sich zu überzeugen, daß das natürliche Daseyn das Böse ist. In das vorstellende Bewußtseyn fällt das daseyende Böseswerden und Böseseyn der Welt, so wie die daseyende Versöhnung des absoluten Wesens; in das Selbstbewußtseyn aber als solches fällt der Form nach dieses Vorgestellte nur als aufgehobnes Moment, denn das Selbst ist das Negative; also das Wissen, — ein Wissen, das ein reines Thun des Bewußtseyns in sich selbst ist. — An dem Inhalte muß dieß Moment des Negativen gleichfalls sich ausdrücken. Indem nämlich das Wesen an sich mit sich schon versöhnt und geistige Einheit ist, worin die Theile der Vorstellung aufgehobne oder Momente sind, so stellt sich dieß dar, daß jeder Theil der Vorstellung hier die entgegengesetzte Bedeutung erhält, als er vorher hatte; jede Bedeutung vervollständigt sich dadurch an der andern, und der Inhalt ist erst dadurch ein geistiger; indem die Bestimmtheit eben so sehr ihre entgegengesetzte ist, ist die Einheit im Andersseyn, das Geistige, vollendet; wie sich für uns oder an sich vorhin die entgegengesetzten Bedeutungen vereinigten und selbst die ab-

strakten Formen des Desselben und des Nichtdesselben, der Identität und Nichtidentität aufhoben.

Wenn also in dem vorstellenden Bewußtseyn das Innerlichwerden des natürlichen Selbstbewußtseyns das daseyende Böse war, so ist das Innerlichwerden im Elemente des Selbstbewußtseyns das Wissen von dem Bösen als einem solchen, das an sich im Daseyn ist. Dieß Wissen ist also allerdings ein Bösewerden, aber nur Werden des Gedankens des Bösen, und ist darum als das erste Moment der Versöhnung anerkannt. Denn als ein Zurückgehen in sich aus der Unmittelbarkeit der Natur, die als das Böse bestimmt ist, ist es ein Verlassen derselben und das Absterben der Sünde. Nicht das natürliche Daseyn als solches wird von dem Bewußtseyn verlassen, sondern es zugleich als ein solches, das als Böses gewußt wird. Die unmittelbare Bewegung des Insichgehens ist eben so sehr eine vermittelte; — sie setzt sich selbst voraus oder ist ihr eigner Grund; der Grund des Insichgehens ist nämlich, weil die Natur schon an sich in sich gegangen ist; um des Bösen willen muß der Mensch in sich gehen, aber das Böse ist selbst das Insichgehen. — Diese erste Bewegung ist eben darum selbst nur die unmittelbare, oder ihr einfacher Begriff, weil sie dasselbe, was ihr Grund ist. Die Bewegung oder das Anderswerden muß daher in seiner eigentlichern Form erst noch eintreten.

Außer dieser Unmittelbarkeit ist also die Vermittlung der Vorstellung nothwendig. An sich ist das Wissen von der Natur als dem unwahren Daseyn des Geistes, und diese in sich gewordne Allgemeinheit des Selbsts die Versöhnung des Geistes mit sich selbst. Dieß Ansich erhält für das nicht begreifende Selbstbewußtseyn die Form eines Seyenden und ihm Vorgestellten. Das Begreifen also ist ihm nicht ein Ergreifen dieses Begriffes, der die aufgehobne Natürlichkeit als allgemeine, also als mit sich selbst versöhnte weiß, sondern ein Ergreifen

jener Vorstellung, daß durch das Geschehen der eignen Entäußerung des göttlichen Wesens, durch seine geschehene Menschwerdung und seinen Tod das göttliche Wesen mit seinem Daseyn versöhnt ist. — Das Ergreifen dieser Vorstellung drückt nun bestimmter dasjenige aus, was vorhin in ihr das geistige Auferstehen genannt wurde, oder das Werden seines einzelnen Selbstbewußtseyns zum Allgemeinen oder zur Gemeinde. — Der Tod des göttlichen Menschen als Tod ist die abstrakte Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit sich endigt. Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewußtseyn, oder er wird sein so eben angegebner Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtseyn dieses Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht.

Dasjenige, was dem Elemente der Vorstellung angehört, daß der absolute Geist, als ein einzelner oder vielmehr als ein besonderer an seinem Daseyn die Natur des Geistes vorstellt, ist also hier in das Selbstbewußtseyn selbst versetzt, in das in seinem Andersseyn sich erhaltende Wissen; dieß stirbt daher nicht wirklich, wie der Besondre vorgestellt wird, wirklich gestorben zu seyn, sondern seine Besonderheit erstirbt in seiner Allgemeinheit, d. h. in seinem Wissen, welches das sich mit sich versöhnende Wesen ist. Das zunächst vorhergehende Element des Vorstellens ist also hier als aufgehobnes gesetzt, oder es ist in das Selbst, in seinen Begriff zurückgegangen; das in jenem nur Seyende ist zum Subjekte geworden. — Eben damit ist auch das erste Element, das reine Denken und der in ihm ewige Geist nicht mehr jenseits des vorstellenden Bewußtseyns noch des Selbsts, sondern die Rückkehr des Ganzen in sich ist eben dieß, alle Momente in sich zu enthalten. — Der vom Selbst ergriffne Tod des Mittlers ist das Aufheben seiner Gegenständlichkeit

oder seines besondern Fürsichseyns; dieß besondre Fürsichseyn ist allgemeines Selbstbewußtseyn geworden. — Auf der andern Seite ist das Allgemeine eben dadurch Selbstbewußtseyn, und der reine oder unwirkliche Geist des bloßen Denkens wirklich geworden. — Der Tod des Mittlers ist Tod nicht nur der natürlichen Seite desselben oder seines besondern Fürsichseyns, es stirbt nicht nur die vom Wesen abgezogne schon todte Hülle, sondern auch die Abstraktion des göttlichen Wesens. Denn er ist, insofern sein Tod die Versöhnung noch nicht vollendet hat, das Einseitige, welches das Einfache des Denkens als das Wesen weiß im Gegensatze gegen die Wirklichkeit; dieß Extrem des Selbsts hat noch nicht gleichen Werth mit dem Wesen; dieß hat das Selbst erst im Geiste. Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der Abstraktion des göttlichen Wesens, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseyns, daß Gott selbst gestorben ist. Dieser harte Ausdruck ist der Ausdruck des innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewußtseyns in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts außer ihr mehr unterscheidet und weiß. Dieß Gefühl ist also in der That der Verlust der Substanz und ihres Gegenübertretens gegen das Bewußtseyn; aber zugleich ist es die reine Subjektivität der Substanz, oder die reine Gewißheit seiner selbst, die ihr als dem Gegenstande oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Wesen fehlte. Dieß Wissen also ist die Begeistung, wodurch die Substanz Subjekt, ihre Abstraktion und Leblosigkeit gestorben, sie also wirklich und einfaches und allgemeines Selbstbewußtseyn geworden ist.

So ist also der Geist sich selbst wissender Geist; er weiß sich, das, was ihm Gegenstand ist, ist, oder seine Vorstellung ist der wahre absolute Inhalt; er drückt, wie wir sahen, den Geist selbst aus. Er ist zugleich nicht nur Inhalt des Selbstbewußtseyns und nicht nur für es Gegenstand, sondern er ist

auch *wirklicher Geist*. Er ist dieß, indem er die drei Elemente seiner Natur durchläuft; diese Bewegung durch sich selbst hindurch macht seine Wirklichkeit aus; — was sich bewegt, ist er, er ist das Subjekt der Bewegung und er ist eben so *das Bewegen* selbst, oder die Substanz, durch welche das Subjekt hindurchgeht. Wie uns der Begriff des Geistes geworden war, als wir in die Religion eintraten, nämlich als die Bewegung des seiner selbst gewissen Geistes, der dem Bösen verzeiht und darin zugleich von seiner eignen Einfachheit und harten Unwandelbarkeit abläßt, oder die Bewegung, daß das absolut *Entgegengesetzte* sich als *dasselbe* erkennt und dieß Erkennen als das *Ja* zwischen diesen Extremen hervorbricht, — diesen Begriff *schaut* das religiöse Bewußtseyn, dem das absolute Wesen offenbar, *an*, und hebt die *Unterscheidung* seines *Selbsts* von seinem *Angeschauten* auf, ist wie es das Subjekt ist, so auch die Substanz, und *ist* also selbst der Geist, eben weil und insofern es diese Bewegung ist.

Vollendet aber ist diese Gemeinde noch nicht in diesem ihrem Selbstbewußtseyn; ihr Inhalt ist überhaupt in der Form des *Vorstellens* für sie, und diese Entzweiung hat auch die *wirkliche Geistigkeit* derselben, ihre Rückkehr aus ihrem Vorstellen, noch an ihr, wie das Element des reinen Denkens selbst damit behaftet war. Sie hat nicht auch das Bewußtseyn über das, was sie ist; sie ist das geistige Selbstbewußtseyn, das sich nicht als dieses Gegenstand ist, oder sich nicht zum Bewußtseyn seiner selbst aufschließt; sondern insofern sie Bewußtseyn ist, hat sie Vorstellungen, die betrachtet wurden. — Wir sehen das Selbstbewußtseyn auf seinem letzten Wendungspunkte sich *innerlich* werden und zum *Wissen* des *Insichseyns* gelangen; wir sehen es sein natürliches Daseyn entäußern und die reine Negativität gewinnen. Aber die *positive* Bedeutung, daß nämlich diese Negativität oder reine *Innerlichkeit* des *Wissens* eben so sehr das *sichselbstgleiche Wesen* ist, —

oder daß die Substanz hierin dazu gelangt, absolutes Selbstbewußtseyn zu seyn, dieß ist ein Anderes für das andächtige Bewußtseyn. Es ergreift diese Seite, daß das reine Innerlichwerden des Wissens an sich die absolute Einfachheit oder die Substanz ist, als die Vorstellung von Etwas, das nicht dem Begriffe nach so ist, sondern als die Handlung einer fremden Genugthuung. Oder es ist nicht dieß für es, daß diese Tiefe des reinen Selbsts die Gewalt ist, wodurch das abstrakte Wesen aus seiner Abstraktion herabgezogen und durch die Macht dieser reinen Andacht zum Selbst erhoben wird. — Das Thun des Selbsts behält dadurch diese negative Bedeutung gegen es, weil die Entäußerung der Substanz von ihrer Seite ein Ansich für jenes ist, das es nicht eben so erfaßt und begreift, oder nicht in seinem Thun als solchem findet. — Indem an sich diese Einheit des Wesens und des Selbsts zu Stande gekommen, so hat das Bewußtseyn auch noch diese Vorstellung seiner Versöhnung, aber als Vorstellung. Es erlangt die Befriedigung dadurch, daß es seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen äußerlich hinzufügt; seine Befriedigung bleibt also selbst mit dem Gegensatze eines Jenseits behaftet. Seine eigne Versöhnung tritt daher als ein Fernes in sein Bewußtseyn ein, als ein Fernes der Zukunft, wie die Versöhnung, die das andere Selbst vollbrachte, als eine Ferne der Vergangenheit erscheint. So wie der einzelne göttliche Mensch einen ansichseyenden Vater und nur eine wirkliche Mutter hat, so hat auch der allgemeine göttliche Mensch, die Gemeinde, ihr eignes Thun und Wissen zu ihrem Vater, zu ihrer Mutter aber die ewige Liebe, die sie nur fühlt, nicht aber in ihrem Bewußtseyn als wirklichen unmittelbaren Gegenstand anschaut. Ihre Versöhnung ist daher in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewußtseyn noch entzweit und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Was als das Ansich oder die Seite der reinen Vermitt-

lung in ihr Bewußtseyn tritt, ist die jenseits liegende Versöhnung; was aber als gegenwärtig, als die Seite der **Unmittelbarkeit** und des Daseyns, ist die Welt, die ihre Verklärung noch zu gewarten hat. Sie ist wohl an sich versöhnt mit dem Wesen; und vom Wesen wird wohl gewußt, daß es den Gegenstand nicht mehr als sich entfremdet erkennt, sondern in seiner Liebe als sich gleich. Aber für das Selbstbewußtseyn hat diese unmittelbare Gegenwart noch nicht Geistsgestalt. Der Geist der Gemeinde ist so in seinem unmittelbaren Bewußtseyn getrennt von seinem religiösen, das zwar es ausspricht, daß sie an sich nicht getrennt seyen, aber ein Ansich, das nicht realisirt oder noch nicht eben so absolutes Fürsichseyn geworden.

(DD.) Das absolute Wissen.

VIII.
Das absolute Wissen.

Der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewußtseyn als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewußtseyn ist nicht der Gegenstand seines Bewußtseyns; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit. Der Inhalt des Vorstellens ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu thun, oder vielmehr weil sie dem Bewußtseyn als solchem angehört, muß ihre Wahrheit schon in den Gestaltungen desselben sich ergeben haben. — Diese Ueberwindung des Gegenstandes des Bewußtseyns ist nicht als das Einseitige zu nehmen, daß er sich als in das Selbst zurückkehrend zeigte, sondern bestimmter so, daß er sowohl als solcher sich ihm als verschwindend darstellte, als noch vielmehr, daß die Entäußerung des Selbstbewußtseyns es ist, welche die Dingheit setzt, und daß diese Entäußerung nicht nur negative sondern positive Bedeutung, sie nicht nur für uns oder an sich sondern für es selbst hat. Für es hat das Negative des Gegenstandes oder dessen sich selbst Aufheben dadurch die positive Bedeutung, oder es weiß diese Nichtigkeit desselben dadurch einer Seits, daß es sich selbst entäußert, — denn in dieser Entäußerung setzt es

sich als Gegenstand, oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des *Fürsichseyns* willen als sich selbst. Anderer Seits liegt hierin zugleich dieß andre Moment, daß es diese Entäußerung und Gegenständlichkeit eben so sehr auch aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in *seinem* Andersseyn als solchem bei sich ist. — Dieß ist die Bewegung des *Bewußtseyns* und dieses ist darin die Totalität seiner Momente. — Es muß sich eben so zu dem Gegenstande nach der Totalität seiner Bestimmungen verhalten und ihn nach jeder derselben so erfaßt haben. Diese Totalität seiner Bestimmungen macht ihn *an sich* zum geistigen Wesen, und für das Bewußtseyn wird er dieß in Wahrheit durch das Auffassen einer jeden einzelnen derselben, als des Selbsts, oder durch das eben genannte geistige Verhalten zu ihnen.

Der Gegenstand ist also Theils *unmittelbares* Seyn, oder ein Ding überhaupt — was dem unmittelbaren Bewußtseyn entspricht; Theils ein Anderswerden seiner, sein Verhältniß oder *Seyn für Anderes* und *Fürsichseyn*, die Bestimmtheit — was der *Wahrnehmung* — Theils *Wesen* oder als Allgemeines, — was dem Verstande entspricht. Er ist als Ganzes der Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelnheit, wie die umgekehrte, von der Einzelnheit durch sie als aufgehobne oder die Bestimmung zum Allgemeinen. — Nach diesen drei Bestimmungen also muß das Bewußtseyn ihn als sich selbst wissen. Es ist dieß jedoch nicht das Wissen als reines Begreifen des Gegenstandes, von dem die Rede ist, sondern dieß Wissen soll nur in seinem Werden oder in seinen Momenten nach der Seite aufgezeigt werden, die dem Bewußtseyn als solchem angehört, und die Momente des eigentlichen Begriffes oder reinen Wissens in der Form von Gestaltungen des Bewußtseyns. Darum erscheint der Gegenstand im Bewußtseyn als solchem noch nicht als die geistige Wesenheit, wie sie von uns so eben ausgesprochen wurde,

und sein Verhalten zu ihm ist nicht die Betrachtung desselben in dieser Totalität als solcher, noch in ihrer reinen Begriffsform, sondern Theils Gestalt des Bewußtseyns überhaupt, Theils eine Anzahl solcher Gestalten, die wir zusammennehmen und in welchen die Totalität der Momente des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewußtseyns nur aufgelöst in ihre Momente aufgezeigt werden kann.

Es ist hiermit für diese Seite des Erfassens des Gegenstandes, wie es in der Gestalt des Bewußtseyns ist, nur an die frühern Gestalten desselben zu erinnern, die schon vorgekommen sind. — In Ansehung des Gegenstandes also, insofern er unmittelbar, ein gleichgültiges Seyn ist, sahen wir die beobachtende Vernunft in diesem gleichgültigen Dinge sich selbst suchen und finden, d. h. ihres Thuns als eines eben so äußerlichen sich bewußt seyn, als sie des Gegenstandes nur als eines unmittelbaren bewußt ist. — Wir sahen auch auf ihrer Spitze ihre Bestimmung in dem unendlichen Urtheile aussprechen, daß das Seyn des Ich ein Ding ist. — Und zwar ein sinnliches unmittelbares Ding; wenn Ich Seele genannt wird, so ist es zwar auch als Ding vorgestellt, aber als ein unsichtbares, unfühlbares u. s. f., in der That also nicht als unmittelbares Seyn, und nicht als das, was man unter einem Dinge meint. — Jenes Urtheil so genommen wie es unmittelbar lautet, ist es geistlos oder vielmehr das Geistlose selbst. Seinem Begriffe nach aber ist es in der That das Geistreichste, und dieses Innere desselben, das an ihm noch nicht vorhanden ist, ist es, was die beiden andern zu betrachtenden Momente aussprechen.

Das Ding ist Ich; in der That ist in diesem unendlichen Urtheile das Ding aufgehoben; es ist nichts an sich; es hat nur Bedeutung im Verhältnisse, nur durch Ich und seine Beziehung auf dasselbe. — Dieß Moment hat sich für das Bewußtseyn in der reinen Einsicht und Aufklärung ergeben.

Die Dinge sind schlechthin nützlich und nur nach ihrer Nützlichkeit zu betrachten. — Das gebildete Selbstbewußtseyn, das die Welt des sich entfremdeten Geistes durchlaufen, hat durch seine Entäußerung das Ding als sich selbst erzeugt, behält daher in ihm noch sich selbst, und weiß die Unselbstständigkeit desselben oder daß das Ding wesentlich nur Seyn für Anderes ist; oder vollständig das Verhältniß, d. h. das, was die Natur des Gegenstandes hier allein ausmacht, ausgedrückt, so gilt ihm das Ding als ein Fürsichseyendes, es spricht die sinnliche Gewißheit als absolute Wahrheit aus, aber dieß Fürsichseyn selbst als Moment, das nur verschwindet und in sein Gegentheil, in das preisgegebne Seyn für Anderes, übergeht.

Hierin ist aber das Wissen des Dinges noch nicht vollendet; es muß nicht nur nach der Unmittelbarkeit des Seyns und nach der Bestimmtheit, sondern auch als Wesen oder Inneres, als das Selbst gewußt werden. Dieß ist in dem moralischen Selbstbewußtseyn vorhanden. Dieß weiß sein Wissen als die absolute Wesenheit oder das Seyn schlechthin als den reinen Willen oder Wissen; es ist nichts, als nur dieser Willen und Wissen; anderem kommt nur unwesentliches Seyn, d. h. nicht ansichseyendes, nur seine leere Hülse zu. Insofern das moralische Bewußtseyn das Daseyn in seiner Weltvorstellung aus dem Selbst entläßt, nimmt es dasselbe eben so sehr wieder in sich zurück. Als Gewissen ist es endlich nicht mehr dieses noch abwechselnde Stellen und Verstellen des Daseyns und des Selbsts, sondern es weiß, daß sein Daseyn als solches diese reine Gewißheit seiner selbst ist; das gegenständliche Element, in welches es als handelnd sich hinausstellt, ist nichts anderes, als das reine Wissen des Selbsts von sich.

Dieß sind die Momente, aus denen sich die Versöhnung des Geistes mit seinem eigentlichen Bewußtseyn zusammensetzt; sie für sich sind einzeln, und ihre geistige Einheit allein ist es,

welche die Kraft dieser Versöhnung ausmacht. Das letzte dieser Momente ist aber nothwendig diese Einheit selbst und verbindet, wie erhellt, sie in der That alle in sich. Der seiner selbst in seinem Daseyn gewisse Geist hat zum Elemente des Daseyns nichts anderes als dieß Wissen von sich; das Aussprechen, daß was er thut, er nach Ueberzeugung von der Pflicht thut, diese seine Sprache ist das Gelten seines Handelns. — Das Handeln ist das erste ansichseyende Trennen der Einfachheit des Begriffs und die Rückkehr aus dieser Trennung. Diese erste Bewegung schlägt in die zweite um, indem das Element des Anerkennens sich als einfaches Wissen von der Pflicht gegen den Unterschied und die Entzweiung setzt, die im Handeln als solchem liegt und auf diese Weise eine eiserne Wirklichkeit gegen das Handeln bildet. In der Verzeihung sahen wir aber, wie diese Härte von sich selbst abläßt und sich entäußert. Die Wirklichkeit hat also hier für das Selbstbewußtseyn sowohl als unmittelbares Daseyn keine andere Bedeutung, als das reine Wissen zu seyn; — eben so als bestimmtes Daseyn oder als Verhältniß, ist das sich Gegenüberstehende ein Wissen Theils von diesem rein einzelnen Selbst, Theils von dem Wissen als Allgemeinem. Hierin ist zugleich dieß gesetzt, daß das dritte Moment, die Allgemeinheit oder das Wesen jedem der beiden Gegenüberstehenden nur als Wissen gilt; und den leeren noch übrigen Gegensatz heben sie endlich eben so auf und sind das Wissen des Ich = Ich; dieses einzelne Selbst, das unmittelbar reines Wissen oder Allgemeines ist.

Diese Versöhnung des Bewußtseyns mit dem Selbstbewußtseyn zeigt sich hiermit von der gedoppelten Seite zu Stande gebracht: das eine Mal im religiösen Geiste, das andere Mal im Bewußtseyn selbst als solchem. Sie unterscheiden sich beide so von einander, daß jene diese Versöhnung in der Form des Ansichseyns, diese in der Form des Fürsichseyns ist. Wie

sie betrachtet worden, fallen sie zunächst aus einander; das Bewußtseyn ist in der Ordnung, in der uns seine Gestalten vorkamen, Theils zu den einzelnen Momenten derselben, Theils zu ihrer Vereinigung längst gekommen, ehe auch die Religion ihrem Gegenstande die Gestalt des wirklichen Selbstbewußtseyns gab. Die Vereinigung beider Seiten ist noch nicht aufgezeigt; sie ist es, welche diese Reihe der Gestaltungen des Geistes beschließt; denn in ihr kommt der Geist dazu, sich zu wissen, nicht nur wie er an sich, oder nach seinem absoluten Inhalte, noch nur wie er für sich nach seiner inhaltslosen Form oder nach der Seite des Selbstbewußtseyns, sondern wie er an und für sich ist.

Diese Vereinigung aber ist an sich schon geschehen, zwar auch in der Religion, in der Rückkehr der Vorstellung in das Selbstbewußtseyn, aber nicht nach der eigentlichen Form, denn die religiöse Seite ist die Seite des Ansich, welche der Bewegung des Selbstbewußtseyns gegenübersteht. Die Vereinigung gehört daher dieser andern Seite an, die im Gegensatze die Seite der Reflexion in sich, also diejenige ist, die sich selbst und ihr Gegentheil, und nicht nur an sich oder auf eine allgemeine Weise, sondern für sich oder entwickelt und unterschieden enthält. Der Inhalt, so wie die andre Seite des selbstbewußten Geistes, insofern sie die andre Seite ist, ist in ihrer Vollständigkeit vorhanden und aufgezeigt worden; die Vereinigung, welche noch fehlt, ist die einfache Einheit des Begriffs. Dieser ist an der Seite des Selbstbewußtseyns selbst auch schon vorhanden; aber wie er im Vorhergehenden vorgekommen, hat er, wie alle übrigen Momente die Form, eine besondre Gestalt des Bewußtseyns zu seyn. — Er ist also derjenige Theil der Gestalt des seiner selbst gewissen Geistes, der in seinem Begriffe stehen bleibt und die schöne Seele genannt wurde. Sie ist nämlich sein Wissen von sich selbst, in seiner reinen durchsichtigen Einheit, — das Selbstbewußtseyn, das

dieses reine Wissen von dem reinen Insichseyn als den Geist weiß, nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben. — Indem dieser Begriff sich seiner Realisirung entgegengesetzt festhält, ist er die einseitige Gestalt, deren Verschwinden in leeren Dunst, aber auch ihre positive Entäußerung und Fortbewegung wir sahen. Durch diese Realisirung hebt sich das auf sich Beharren dieses gegenstandslosen Selbstbewußtseyns, die Bestimmtheit des Begriffs gegen seine Erfüllung, auf; sein Selbstbewußtseyn gewinnt die Form der Allgemeinheit, und was ihm bleibt, ist sein wahrhafter Begriff, oder der Begriff, der seine Realisirung gewonnen; es ist er in seiner Wahrheit, nämlich in der Einheit mit seiner Entäußerung; — das Wissen von dem reinen Wissen, nicht als abstraktem Wesen, welches die Pflicht ist, — sondern von ihm als Wesen, das dieses Wissen, dieses reine Selbstbewußtseyn, das also zugleich wahrhafter Gegenstand ist, denn er ist das fürsichseyende Selbst.

Seine Erfüllung gab sich dieser Begriff eines Theils im handelnden seiner selbst gewissen Geist, andern Theils in der Religion: in der letztern gewann er den absoluten Inhalt als Inhalt oder in der Form der Vorstellung, des Andersseyns für das Bewußtseyn; hingegen in jener Gestalt ist die Form das Selbst selber, denn sie enthält den handelnden seiner selbst gewissen Geist, das Selbst führt das Leben des absoluten Geistes durch. Diese Gestalt ist, wie wir sehen, jener einfache Begriff, der aber sein ewiges Wesen aufgiebt, da ist oder handelt. Das Entzweien oder Hervortreten hat er an der Reinheit des Begriffs, denn sie ist die absolute Abstraktion oder Negativität. Eben so hat er das Element seiner Wirklichkeit oder des Seyns in ihm an dem reinen Wissen selbst, denn es ist die einfache Unmittelbarkeit, die eben so Seyn und Daseyn als Wesen ist, jenes das negative Denken, dieß das positive Denken selbst. Dieß Daseyn ist endlich

eben so sehr das aus ihm, wie als Daseyn so als Pflicht, — in sich Reflektirt- oder Böseseyn. Dieß Insichgehen macht den Gegensatz des Begriffs aus und ist damit das Auftreten des nichthandelnden, nichtwirklichen reinen Wissens des Wesens. Dieß sein Auftreten in diesem Gegensatze aber ist die Theilnahme daran; das reine Wissen des Wesens hat sich an sich seiner Einfachheit entäußert, denn es ist das Entzweien oder die Negativität, die der Begriff ist; sofern dieß Entzweien das Fürsichwerden ist, ist es das Böse; sofern es das Ansich ist, ist es das Gutbleibende. — Was nun zuerst an sich geschieht, ist zugleich für das Bewußtseyn und eben so selbst gedoppelt, sowohl für es als es sein Fürsichseyn oder sein eignes Thun ist. Dasselbe, was schon an sich gesetzt ist, wiederholt sich also jetzt als Wissen des Bewußtseyns von ihm und bewußtes Thun. Jedes läßt für das Andere von der Selbstständigkeit der Bestimmtheit, in der es gegen es auftritt, ab. Dieß Ablassen ist dasselbe Verzichtthun auf die Einseitigkeit des Begriffs, das an sich den Anfang ausmachte, aber es ist nunmehr sein Verzichtthun, so wie der Begriff, auf welchen es Verzicht thut, der seinige ist. — Jenes Ansich des Anfangs ist als Negativität in Wahrheit eben so sehr das vermittelte; so wie es in Wahrheit ist, setzt es sich also jetzt und das Negative ist als Bestimmtheit eines Jeden für das Andere und an sich das sich-selbst-Aufhebende. Der eine der beiden Theile des Gegensatzes ist die Ungleichheit des Insich- in seiner Einzelnheit-seyns gegen die Allgemeinheit, — der andere die Ungleichheit seiner abstrakten Allgemeinheit gegen das Selbst; jenes stirbt seinem Fürsichseyn ab und entäußert, bekennt sich; dieses entsagt der Härte seiner abstrakten Allgemeinheit und stirbt damit seinem unlebendigen Selbst und seiner unbewegten Allgemeinheit ab; so daß also jenes durch das Moment der Allgemeinheit, die Wesen ist und dieses durch die Allgemeinheit, die Selbst ist, sich ergänzt hat. Durch diese Be-

wegung des Handelns ist der Geist, — der so erst Geist ist, daß er da ist, sein Daseyn in den Gedanken und dadurch in die absolute Entgegensetzung erhebt und aus dieser eben durch sie und in ihr selbst zurückkehrt, — als reine Allgemeinheit des Wissens, welches Selbstbewußtseyn ist, — als Selbstbewußtseyn, das einfache Einheit des Wissens ist, hervorgetreten.

Was also in der Religion Inhalt oder Form des Vorstellens eines Andern war, dasselbe ist hier eignes Thun des Selbsts; der Begriff verbindet es, daß der Inhalt eignes Thun des Selbsts ist; — denn dieser Begriff ist, wie wir sehen, das Wissen des Thuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseyns, das Wissen von diesem Subjekte als der Substanz und von der Substanz als diesem Wissen seines Thuns. — Was wir hier hinzugethan, ist allein Theils die Versammlung der einzelnen Momente, deren jedes in seinem Principe das Leben des ganzen Geistes darstellt, Theils das Festhalten des Begriffes in der Form des Begriffes, dessen Inhalt sich in jenen Momenten und der sich in der Form einer Gestalt des Bewußtseyns schon selbst ergeben hätte.

Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts giebt und dadurch seinen Begriff eben so realisirt, als er in dieser Realisirung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen. Die Wahrheit ist nicht nur an sich vollkommen der Gewißheit gleich, sondern hat auch die Gestalt der Gewißheit seiner selbst, oder sie ist in ihrem Daseyn, d. h. für den wissenden Geist in der Form des Wissens seiner selbst. Die Wahrheit ist der Inhalt, der in der Religion seiner Gewißheit noch ungleich ist. Diese Gleichheit aber ist darin, daß der Inhalt die Gestalt des Selbsts erhalten. Dadurch ist dasjenige zum Elemente des Daseyns, oder zur Form der Gegenständlichkeit für das Bewußtseyn geworden, was

das Wesen selbst ist; nämlich der Begriff. Der Geist, in diesem Elemente dem Bewußtseyn erscheinend, oder was hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, ist die Wissenschaft.

Die Natur, Momente und Bewegung dieses Wissens hat sich also so ergeben, daß es das reine Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns ist; es ist Ich, das dieses und kein anderes Ich und das eben so unmittelbar vermittelt oder aufgehobenes allgemeines Ich ist. — Es hat einen Inhalt, den es von sich unterscheidet; denn es ist die reine Negativität oder das sich Entzweien; es ist Bewußtseyn. Dieser Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des sich selbst Aufhebens, oder dieselbe reine Negativität, die Ich ist. Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflektirt; der Inhalt ist allein dadurch begriffen, daß Ich in seinem Andersseyn bei sich selbst ist. Dieser Inhalt bestimmter angegeben, ist nichts anderes, als die so eben ausgesprochene Bewegung selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar für sich als Geist durchläuft, dadurch, daß er die Gestalt des Begriffes in seiner Gegenständlichkeit hat.

Was aber das Daseyn dieses Begriffs betrifft, so erscheint in der Zeit und Wirklichkeit die Wissenschaft nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewußtseyn über sich gekommen ist. Als der Geist, der weiß, was er ist, existirt er früher nicht und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen, sich für sein Bewußtseyn die Gestalt seines Wesens zu verschaffen und auf diese Weise sein Selbstbewußtseyn mit seinem Bewußtseyn auszugleichen. — Der an und für sich seyende Geist, in seinen Momenten unterschieden, ist fürsichseyendes Wissen, das Begreifen überhaupt, das als solches die Substanz noch nicht erreicht hat oder nicht an sich selbst absolutes Wissen ist.

In der Wirklichkeit ist nun die wissende Substanz früher

da, als die Form oder Begriffsgestalt derselben. Denn die Substanz ist das noch unentwickelte Ansich oder der Grund und Begriff in seiner noch unbewegten Einfachheit, also die Innerlichkeit oder das Selbst des Geistes, das noch nicht da ist. Was da ist, ist als das noch unentwickelte Einfache und Unmittelbare, oder der Gegenstand des vorstellenden Bewußtseyns überhaupt. Das Erkennen, weil es das geistige Bewußtseyn ist, dem, was an sich ist, nur insofern ist, als es Seyn für das Selbst und Seyn des Selbsts oder Begriff ist, — hat aus diesem Grunde zuerst nur einen armen Gegenstand, gegen welchen die Substanz und deren Bewußtseyn reicher ist. Die Offenbarkeit, die sie in diesem hat, ist in der That Verborgenheit, denn sie ist das noch selbstlose Seyn und offenbar ist sich nur die Gewißheit seiner selbst. Zuerst gehören dem Selbstbewußtseyn daher von der Substanz nur die abstrakten Momente an; aber indem diese als die reinen Bewegungen sich selbst weiter treiben, bereichert es sich, bis es die ganze Substanz dem Bewußtseyn entrissen, den ganzen Bau ihrer Wesenheiten in sich gesogen, und, — indem dieses negative Verhalten zur Gegenständlichkeit eben so sehr positiv, Setzen ist, — sie aus sich erzeugt und damit für das Bewußtseyn zugleich wieder hergestellt hat. In dem Begriffe, der sich als Begriff weiß, treten hiermit die Momente früher auf als das erfüllte Ganze, dessen Werden die Bewegung jener Momente ist. In dem Bewußtseyn dagegen ist das Ganze, aber unbegriffene, früher als die Momente. — Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewußtseyn vorstellt; deswegen erscheint der Geist nothwendig in der Zeit und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfaßt, d. h. nicht die Zeit tilgt. Sie ist das äußere angeschaute vom Selbst nicht erfaßte reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen und ist

begriffenes und begreifendes Anschauen. — Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Nothwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist, — die Nothwendigkeit, den Antheil, den das Selbstbewußtseyn an dem Bewußtseyn hat, zu bereichern, die Unmittelbarkeit des Ansich, — die Form, in der die Substanz im Bewußtseyn ist, — in Bewegung zu setzen oder umgekehrt das Ansich als das Innerliche genommen, das, was erst innerlich ist, zu realisiren und zu offenbaren, — d. h. es der Gewißheit seiner selbst zu vindiciren.

Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist, oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges, oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, — vorhanden ist. Denn die Erfahrung ist eben dieß, daß der Inhalt — und er ist der Geist — an sich, Substanz und also Gegenstand des Bewußtseyns ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dieß sich in sich reflektirende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, — die Verwandlung jenes Ansichs in das Fürsich, der Substanz in das Subjekt, des Gegenstandes des Bewußtseyns in Gegenstand des Selbstbewußtseyns, d. h. in eben so sehr aufgehobenen Gegenstand oder in den Begriff. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht. — Insofern der Geist also nothwendig dieses Unterscheiden in sich ist, tritt sein Ganzes angeschaut seinem einfachen Selbstbewußtseyn gegenüber und da also jenes das Unterschiedene ist, so ist es unterschieden in seinen angeschauten reinen Begriff, in die Zeit und in den Inhalt oder in das Ansich; die Substanz hat, als Subjekt, die erst innere Nothwendigkeit an ihr, sich an ihr selbst als das darzustellen, was sie an sich ist, als

Geist. Die vollendete gegenständliche Darstellung ist erst zugleich die Reflexion derselben oder das Werden derselben zum Selbst. — Ehe daher der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen. Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit, als die Wissenschaft, es aus, was der Geist ist, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst.

Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als wirkliche Geschichte vollbringt. Die religiöse Gemeinde, insofern sie zuerst die Substanz des absoluten Geistes ist, ist das rohe Bewußtseyn, das ein um so barbarischeres und härteres Daseyn hat, je tiefer sein innerer Geist ist, und sein dumpfes Selbst eine um so härtere Arbeit mit seinem Wesen, dem ihm fremden Inhalte seines Bewußtseyns. Erst nachdem es die Hoffnung aufgegeben, auf eine äußerliche, d. h. fremde Weise das Fremdseyn aufzuheben, wendet es sich, weil die aufgehobene fremde Weise die Rückkehr ins Selbstbewußtseyn ist, an sich selbst, an seine eigne Welt und Gegenwart, entdeckt sie als sein Eigenthum und hat somit den ersten Schritt gethan, aus der Intellektualwelt herabzusteigen, oder vielmehr deren abstraktes Element mit dem wirklichen Selbst zu begeisten. Durch die Beobachtung einer Seits findet es das Daseyn als Gedanken, und begreift dasselbe, und umgekehrt in seinem Denken das Daseyn. Indem es so zunächst die unmittelbare Einheit des Denkens und Seyns, des abstrakten Wesens und des Selbsts, selbst abstrakt ausgesprochen und das erste Lichtwesen reiner, nämlich als Einheit der Ausdehnung und des Seyns, — denn Ausdehnung ist die dem reinen Denken gleichere Einfachheit, als das Licht ist, — und hiermit im Gedanken die Substanz des Aufgangs wieder erweckt hat, schaudert der Geist zugleich von dieser abstrakten Einheit, von dieser selbstlosen Substantialität zurück und behauptet

die Individualität gegen sie. Erst aber nachdem er diese in der Bildung entäußert, dadurch sie zum Daseyn gemacht und in allem Daseyn sie durchgesetzt, — zum Gedanken der Nützlichkeit gekommen und in der absoluten Freiheit das Daseyn als seinen Willen erfaßt, kehrt er somit den Gedanken seiner innersten Tiefe heraus und spricht das Wesen als Ich = Ich aus. Dieß Ich = Ich ist aber die sich in sich selbst reflektirende Bewegung; denn indem diese Gleichheit als absolute Negativität der absolute Unterschied ist, so steht die Sichselbstgleichheit des Ich diesem reinen Unterschiede gegenüber, der als der reine und zugleich dem sich wissenden Selbst gegenständliche, als die Zeit auszusprechen ist, so daß, wie vorhin das Wesen als Einheit des Denkens und der Ausdehnung ausgesprochen wurde, es als Einheit des Denkens und der Zeit zu fassen wäre; aber der sich selbst überlassene Unterschied, die ruhe- und haltlose Zeit fällt vielmehr in sich selbst zusammen; sie ist die gegenständliche Ruhe der Ausdehnung, diese aber ist die reine Gleichheit mit sich selbst, das Ich. — Oder Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die Gleichheit des Selbsts mit sich; diese Gleichheit aber ist die vollkommene und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder dieß Subjekt ist eben so sehr die Substanz. Die Substanz für sich allein wäre das inhaltsleere Anschauen oder das Anschauen eines Inhalts, der als bestimmter nur Accidentalität hätte und ohne Nothwendigkeit wäre; die Substanz gälte nur insofern als das Absolute, als sie als die absolute Einheit gedacht oder angeschaut wäre, und aller Inhalt müßte nach seiner Verschiedenheit außer ihr in die Reflexion fallen, die ihr nicht angehört, weil sie nicht Subjekt, nicht das über sich und sich in sich Reflektirende oder nicht als Geist begriffen wäre. Wenn doch von einem Inhalte gesprochen werden sollte, so wäre es Theils nur, um ihn in den leeren Abgrund des Absoluten zu werfen, Theils aber wäre er äußerlich aus der sinnlichen Wahrnehmung aufgerafft; das Wissen

schiene zu Dingen, dem Unterschiede von ihm selbst und dem Unterschiede mannigfaltiger Dinge gekommen zu seyn, ohne daß man begriffe, wie und woher.

Der Geist aber hat sich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbstbewußtseyns in seine reine Innerlichkeit zu seyn, noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtseyn seines Unterschiedes, sondern diese Bewegung des Selbsts, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Substanz versenkt, und eben so als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt. Jene erste Reflexion aus der Unmittelbarkeit ist das sich Unterscheiden des Subjekts von seiner Substanz, oder der sich entzweiende Begriff, das Insichgehen und Werden des reinen Ich. Indem dieser Unterschied das reine Thun des Ich = Ich ist, ist der Begriff die Nothwendigkeit und das Aufgehen des Daseyns, das die Substanz zu seinem Wesen hat und für sich besteht. Aber das Bestehen des Daseyns für sich ist der in der Bestimmtheit gesetzte Begriff und dadurch eben so seine Bewegung an ihm selbst, nieder in die einfache Substanz zu gehen, welche erst als diese Negativität und Bewegung Subjekt ist. — Weder hat Ich sich in der Form des Selbstbewußtseyns gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festzuhalten, als ob es Angst vor seiner Entäußerung hätte; die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben und als das An- und Fürsichseyende das Fürsichseyn eben so sehr nur als Moment zu setzen, wie das Ansichseyn, — noch ist es ein Drittes, das die Unterschiede in den Abgrund des Absoluten zurückwirft und ihre Gleichheit in demselben ausspricht, sondern das Wissen besteht vielmehr in dieser scheinbaren Unthätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedne sich an ihm selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt.

In dem Wissen hat also der Geist die Bewegung seines Gestaltens beschlossen, insofern dasselbe mit dem unüberwundenen Unterschiede des Bewußtseyns behaftet ist. Er hat das reine Element seines Daseyns, den Begriff, gewonnen. Der Inhalt ist nach der Freiheit seines Seyns das sich entäußernde Selbst oder die unmittelbare Einheit des Sichselbstwissens. Die reine Bewegung dieser Entäußerung macht, sie am Inhalte betrachtet, die Nothwendigkeit desselben aus. Der verschiedne Inhalt ist als bestimmter im Verhältnisse, nicht an sich, und seine Unruhe ist, sich selbst aufzuheben oder die Negativität; also ist die Nothwendigkeit oder Verschiedenheit, wie das freie Seyn, eben so das Selbst, und in dieser selbstischen Form, worin das Daseyn unmittelbar Gedanke ist, ist der Inhalt Begriff. Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er das Daseyn und Bewegung in diesem Aether seines Lebens und ist Wissenschaft. Die Momente seiner Bewegung stellen sich in ihr nicht mehr als bestimmte Gestalten des Bewußtseyns dar, sondern indem der Unterschied desselben in das Selbst zurückgegangen, als bestimmte Begriffe, und als die organische in sich selbst gegründete Bewegung derselben. Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit. Das Moment tritt nicht als diese Bewegung auf, aus dem Bewußtseyn oder der Vorstellung in das Selbstbewußtseyn und umgekehrt herüber und hinüber zu gehen, sondern seine reine von seiner Erscheinung im Bewußtseyn befreite Gestalt, der reine Begriff und dessen Fortbewegung hängt allein an seiner reinen Bestimmtheit. Umgekehrt entspricht jedem abstrakten Momente der Wissenschaft

eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt. Wie der daseyende Geist nicht reicher ist als sie, so ist er in seinem Inhalte auch nicht ärmer. Die reinen Begriffe der Wissenschaft in dieser Form von Gestalten des Bewußtseyns zu erkennen, macht die Seite ihrer Realität aus, nach welcher ihr Wesen, der Begriff, der in ihr in seiner *einfachen* Vermittlung als *Denken* gesetzt ist, die Momente dieser Vermittlung aus einander schlägt und nach dem innern Gegensatze sich darstellt.

Die Wissenschaft enthält in ihr selbst diese Nothwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern und den Uebergang des Begriffs ins *Bewußtseyn*. Denn der sich selbst wissende Geist, eben darum daß er seinen Begriff erfaßt, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die *Gewißheit vom Unmittelbaren* ist, oder das *sinnliche Bewußtseyn*, — der Anfang, von dem wir ausgegangen; dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbsts ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich.

Doch ist diese Entäußerung noch unvollkommen; sie drückt die *Beziehung* der Gewißheit seiner selbst auf den Gegenstand aus, der eben darin, daß er in der Beziehung ist, seine völlige Freiheit nicht gewonnen hat. Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst, oder seine Grenze. Seine Grenze wissen, heißt sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des *freien zufälligen Geschehens* darstellt, sein reines *Selbst* als die *Zeit* außer ihm, und eben so sein *Seyn* als Raum anschauend. Dieses sein letzteres Werden, die *Natur*, ist sein lebendiges unmittelbares Werden; sie, der entäußerte Geist, ist in ihrem Daseyn nichts als diese ewige Entäußerung ihres *Bestehens* und die Bewegung, die das *Subjekt* herstellt.

Die andere Seite aber seines Werdens, die *Geschichte*, ist das *wissende sich vermittelnde* Werden — der an die

Zeit entäußerte Geist; aber diese Entäußerung ist eben so die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst. Dieß Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Gallerie von Bildern, deren jedes mit dem vollständigen Reichthume des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichthum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem seine Vollendung darin besteht, das was er ist, seine Substanz, vollkommen zu wissen, so ist dieß Wissen sein Insichgehen, in welchem er sein Daseyn verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergiebt. In seinem Insichgehen ist er in der Nacht seines Selbstbewußtseyns versunken, sein verschwundenes Daseyn aber ist in ihr aufbewahrt, und dieß aufgehobne Daseyn, — das vorige, aber aus dem Wissen neugeborne, — ist das neue Daseyn, eine neue Welt und Geistesgestalt. In ihr hat er eben so unbefangen von vorn bei ihrer Unmittelbarkeit anzufangen und sich von ihr auf wieder groß zu ziehen, als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre und er aus der Erfahrung der früheren Geister nichts gelernt hätte. Aber die Er-Innerung hat sie aufbewahrt und ist das Innere und die in der That höhere Form der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung, von sich nur auszugehen scheinend, wieder von vorn anfängt, so ist es zugleich auf einer höheren Stufe, daß er anfängt. Das Geisterreich, das auf diese Weise sich in dem Daseyn gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den andern ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe und diese ist der absolute Begriff; diese Offenbarung ist hiermit das Aufheben seiner Tiefe oder seine Ausdehnung, die Negativität dieses insichseyenden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, — und seine Zeit, daß diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung eben so in ihrer Tiefe, dem Selbst ist. Das

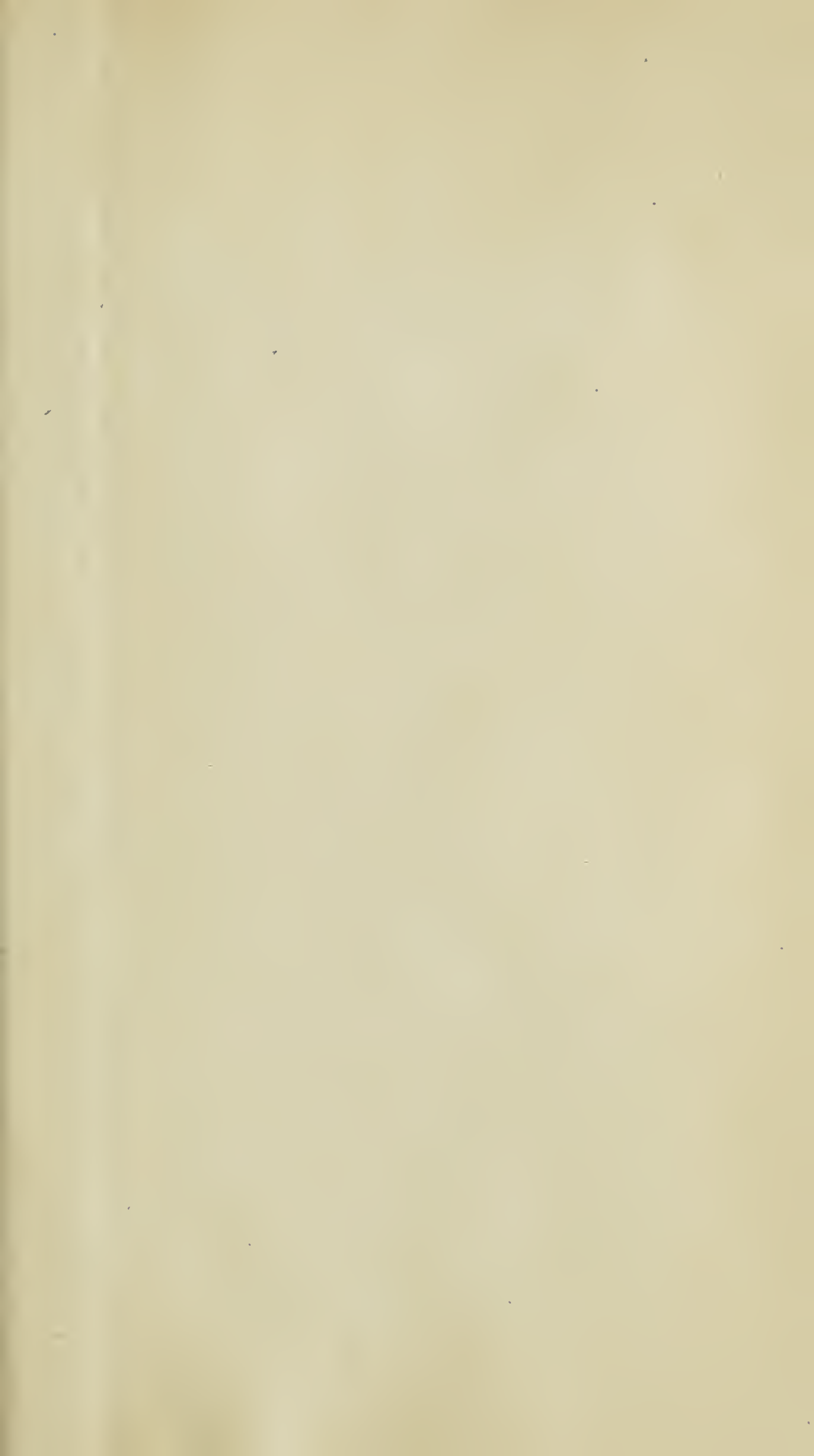
Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur —

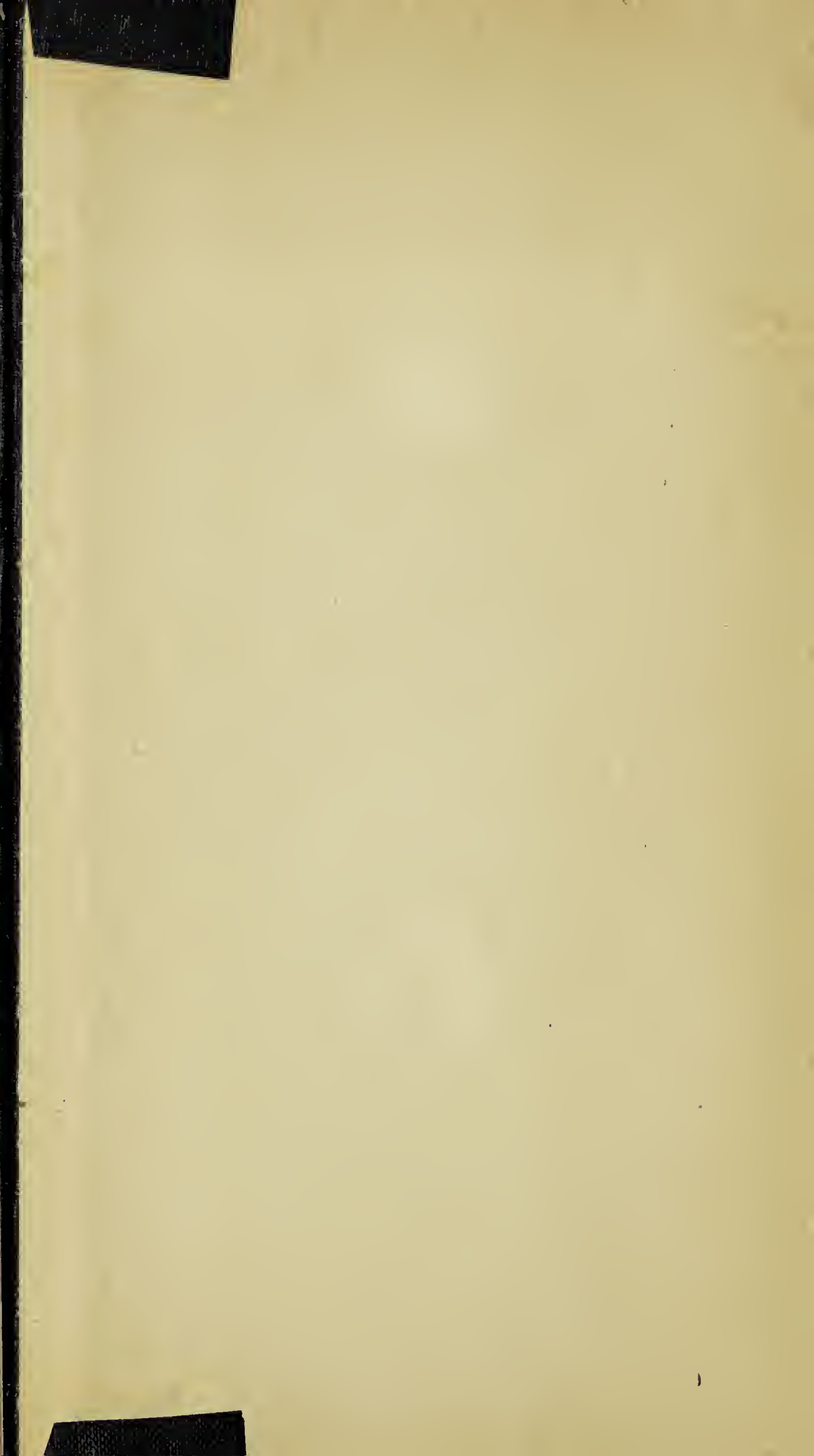
aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.










B2903 .1832 v.2
Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00159 6206